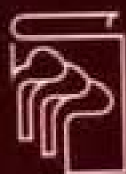
ادیان جهان



دینهای چینی

جوزف ا. اَدلر

ترجمه‌ی حسن افشار

دینهای چینی

جوزف ا. اَدلر

ترجمه‌ی حسن افشار



نشرمرکز

Chinese Religions

Joseph A. Adler

دین‌های چینی

جوزف ا. آدلر

ترجمه‌ی حسن افشار

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۳، شماره‌ی نشر ۷۱۰

چاپ سوم ۱۳۹۲، ۸۰۰ نسخه، چاپ سعدی

شابک: ۶-۷۷۵-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه:	آدلر، جوزف	Adler, Joseph Alan
عنوان و نام پدیدآور:	دین‌های چینی / جوزف ا. آدلر؛ ترجمه‌ی حسن افشار	
مشخصات ظاهری:	هشت، ۲۰۰ ص.	
یادداشت:	عنوان اصلی: Chinese Religions؛ کتاب‌نامه: ص. ۱۸۸-۱۹۱	
موضوع:	چین ــ دین	
شناسه‌ی افزوده:	افشار، حسن، ۱۳۳۲ ــ مترجم	
رده‌بندی کنگره:	BL ۱۸۰۳ /آ ۴ د ۹ ۱۳۸۳	
رده‌بندی دیویی:	۲۰۰ / ۹۳۱	
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۸۲-۳۱۲۸۸ م	

فهرست

پیشگفتار ویراستار

ادیان جهان

اندیشمندان و دانشجویان به شناخت فراگیری از جهان کوچک اما پیچیدهٔ ما نیازمندند. پنجاه سال پیش شاید می‌شد ادیان را نادیده گرفت، ولی امروزه ما داناتر از آنیم که نبینیم ادیان و جهان‌بینیها نه فقط تمدن‌سازند، که مستقیم در رویدادهای جهانی هم تأثیرمی‌گذارند. کتابهای مجموعهٔ حاضر کتب راهنمای موجز و متوازنی در بارهٔ ادیان بزرگ جهان‌اند.

امروزه قصد ما تنها آگاهی یافتن از سیر حیات و اصول اعتقادی ادیان گوناگون و غالباً پیچیدهٔ جهان معاصر نیست؛ نیز الهام گرفتن از آنهاست. کتابهای پرمایه و آسان‌فهم مجموعهٔ حاضر برای خواننده این امکان را فراهم می‌آورند که در ذخایر هر آیین کندوکاو کند؛ به تاریخ آن، عقاید و مناسک آن پی ببرد و از تأثیر آن در جهان معاصر آگاه شود. کتابها را پژوهشگران برجستهٔ نسبتاً جوانی به نگارش درآورده‌اند که نسل تازه‌ای از نویسندگان را در حوزهٔ مطالعات دینی تشکیل می‌دهند. این نویسندگان، ضمن آگاهی از آثار سیاسی و تاریخی ادیان، کوشیده‌اند وجه معنوی آنها را به شیوه‌ای نو و گیرا به نمایش بگذارند. ازاین‌رو خواننده چه تنها

به‌اطلاعات توصیفی از ادیان علاقه‌مند باشد و چه همچنین طالب فهم رسالت معنوی آنها باشد، مجموعهٔ حاضر را ارزشمند خواهد یافت.

تکیهٔ کتابها بر دوران معاصر است، زیرا همهٔ سنتهای مذهبی در خلال تجربه‌های تکاندهندهٔ دویست‌سالهٔ اخیر دچار دگرگونی شده‌اند. استعمار، صنعتی شدن، استقلال‌طلبی، احیای مذهبی، ظهور آیینهای جدید، جنگهای جهانی، انقلابها و دگرگونیهای اجتماعی در ادیان بی‌تأثیر نبوده‌اند و خود از نیروهای مذهبی و ضدمذهبی در شکل‌دهی جهان ما سود جسته‌اند. فنّاوری جدید ربع قرن گذشته ــ از بوئینگ ۷۴۷ تا اینترنت ــ کرهٔ خاکی ما راگویی کوچک‌تر ساخته است. فنّاوری جدید حتی افسون ماه را باطل کرده است.

در این کتابها ما انسان معاصر را نمونه‌ای از دگرگونیهای فراوان چند سدهٔ گذشته می‌بینیم. در عین حال هر کتاب منظر ذیقیمتی از ابعاد گوناگون ادیان فراهم می‌آورد: تعالیم آنها، روایات آنها، تشکیلات آنها و مناسک و شعایر آنها. با پرداختن به این وجوه، هر کتاب تصویر روشنی از یک دین ترسیم می‌کند که به خواننده امکان می‌دهد معنا و مفهوم تعلق داشتن به آن دین را دریابد. ضرب‌المثلی رایج در میان بومیان آمریکا می‌گوید «تا با کفش کسی راه نرفته‌ای از داوری در بارهٔ او پرهیز کن».

برای کمک بیشتر به خواننده در این سفر اکتشافی از چند راهنمای سودمند استفاده شده است. هر کتاب دارای یک گاهشمار، نقشه، واژه‌نامه، فهرست اعیاد، منابع قابل رجوع برای مطالعهٔ بیشتر، و نمایه است. تصویرهای گزیده نمونه‌هایی از هنر و نمادها و مناسک دینی به دست می‌دهند. در بخشهای ویژه، نسبت دین با هنر ــ اعم از نگارگری، پیکره‌سازی، معماری، ادبیات، رقص یا موسیقی ــ با تفصیل بیشتر بررسی می‌گردد.

امید که مجموعهٔ حاضر را خواننده پربار و خواندنی بیابد. گفته‌اند گزیده‌گویی روح شیرین‌سخنی است[۱]. ما نیز در طرح مقولات فرهنگی و روحانی پیش از هر چیز بدان نیازمندیم.

نی‌نی‌ین اسمارت

سانتا باربارا، ۱۹۹۸

---

۱) یکی از گویندگان شکسپیر است در **هملت**، پردهٔ دوم، صحنهٔ دوم. م

یادداشت مترجم

در این کتاب واپسین از مجموعهٔ «ادیان جهان» مایلم نکاتی را در بارهٔ تلفظ نامها و اصطلاحات ادیان شرق و جنوب آسیا به ویژه ادیان هندو و بودا به خوانندهٔ موشکاف گوشزد کنم. در این دینها بسیاری از اسامی به دو زبان سانسکریت و پالی تلفظ و ضبط شده‌اند و گاه آمیختگی نامهای هندو و بودایی به سبب تولد دین بودا در دامان دین هندو به حدی است که تفکیک آنها را از یکدیگر ناشدنی می‌سازد. خاصه اصطلاحهای بودایی به دلیل سفر درازی که این دین از شمال هند تا خاور دور کرده است، خوانشهای تازه‌تری نیز در زبانهای دیگر به ویژه چینی و ژاپنی پیدا کرده‌اند. و برای ما فارسی‌زبانان که این واژه‌ها را اغلب از منابع غربی می‌گیریم، ریشه‌یابی آنها و دست‌یابی به صورت اصیل آنها بسیار دشوار است و کار ژرف زبان‌شناسی می‌طلبد. به مشتی نمونهٔ خروار از این اختلافها اشاره می‌کنم (واژهٔ پیش از خط مورب به زبان پالی است و پس از آن به سانسکریت): آتّا/آتمن، اَمیدا/امیتابها، اَنیکّا/انیتیا، پانّا/پراجنا، جهانا/دهیانا، دهامّا/دهارما، سوتّا/سوترا، کامّا/کارما، کهانتی/کشانتی، ماگّا/مارگا، مودّا/مودرا، نیبّانا/نیروانا. همانند این اختلاف را بین واژه‌های بودایی چینی و ژاپنی هم می‌بینیم که بعضاً به

دلیل عبور از خط چینی به خط ژاپنی است و بارزترین مثالهای آن چان/ذن و تِین‌تائی/تندائی.

برای حرف‌نویسی خط تکهجایی چینی روشهایی ابداع کرده‌اند که اختلافشان با یکدیگر نیز مزید بر علت شده است. روش مشهور غربی به نام واضعان آن به وِید جایلز موسوم است و روش جدیدتری که خود چینیها وضع کرده‌اند پین‌یین نام دارد. اختلاف دو روش بیشتر در حروف پ/ب، تس/دز، ج/ر، چ/ج، چ/ژ، ت/د و ک/گ خودنمایی می‌کند. در اثر حاضر، نویسنده همه جا روش پین‌یین را به‌کار برده و معادل وید جایلز واژه‌ها را در پایان کتاب آورده است. برای روشن‌تر شدن مطلب از هر مورد اختلاف حروف، مثالی می‌آورم (به ترتیب پین‌یین/وید جایلز): بِن‌شینگ/پِن‌شینگ، مادزو/ماتسو، رِن/جن، جینگ/چینگ، ژِنگ/چنگ، دائو/تائو وگوان‌یین/کوان‌یین.

شاید برای خوانندهٔ هوشمند، این پرسش پیش بیاید که مگر آواهای زبان را همه یکسان نمی‌شنوند. چرا کسی «ج» را «چ» می‌شنود و دیگری «ب» را «پ»؟ پاسخ این است: آوایی که برای مثال از دهان چینی بیرون می‌آید مطابقت کامل با آواهای زبانهای دیگر ندارد. از این رو یک آوای واحد را، از هر زبانی، در زبانهای دیگر ممکن است به صور مختلف بشنوند و به شکلهای متفاوت بر روی کاغذ بیاورند. پس با اندکی مسامحه می‌توان گفت مثلاً آوایی که کسی آن را «ب» شنیده و کسی دیگر «پ»، در اصل چیزی بین این دو بوده است. عوامل دیگری هم در چگونه شنیدن آواها و چگونه نشان دادن آنها دخیل‌اند که از آنها می‌گذرم.

گرایشهایی در زبان گفتاری معیار فارسی نیز محدودیتهایی برای مترجم به وجود می‌آورد. های ناملفوظ به جز در یکی دو مورد استثنایی معمولاً برای بیان حرکت کسرهٔ پایانی به کار می‌رود. (بگذریم از گونه‌های پیشین فارسی و گویشهای فارسی دیگر. امروزه در فارسی معیار، کسی

«نامِه» را «نامَه» نمی‌گوید.) حال آن که در زبانهای دیگری از قبیل هندی یا سانسکریت که غالب اسامی و اصطلاحهای کتابهای اخیر این مجموعه به آنها تعلق دارند، درست عکس این است. واژه‌های راما، مهاتما، پورانا، دهارما، کارما، و هزاران مانند آنها در این زبانها به فتحه ختم می‌شوند: رامَه، مهاتمَه، پورانَه، دهارمَه، کارمَه، و غیره. مترجم در مورد گزینش بین تلفظهای نزدیک به زبان مبدأ یا آشنا در زبان مقصد بر سر دوراهی می‌ماند، زیرا به رعایت یکدستی در نگارش نامها نیز باید متعهد باشد. به عنوان مثال اگر نام گاندی را، بنا بر مشهور، بنویسد مهاتما (در حالی که مهاتمَه است)، ناچار است نامهای مشابه آن را هم به الف ختم کند.

به مشکل دیگری می‌پردازم. خوشهٔ دوحرفی (دو مصمت پیاپی) در آغاز کلمه یا هجا باید یک مصوت (حرف صدادار) در وسط داشته باشد تا برای فارسی‌زبان قابل تلفظ باشد. از این خوشه‌های بدون مصوت میانی، خاصه مختوم به صدای «ه»، در هندی فراوان است و در این مورد نیز مترجم بر سر دوراهی عذاب‌آوری قرار می‌گیرد. «ه» را حذف کند، یا بگذارد و اجازه دهد که خواننده هرطور راحت است بخواندش. افزودن یک کسره به میان دو حرف اول نامهایی مانند «برهمن» عادت زبانیمان شده است و کسی بر آن خرده نمی‌گیرد. آنچه در نگارش نیز ایجاد دوگانگی می‌کند، حالتی است که حرف دوم «ه» باشد: دهارما یا دارما. البته با استفاده از انواع نشانه‌ها می‌توان کار خواندن تک‌تک واژه‌ها را آسان کرد ولی کثرت علامتها، در کتابهایی با این انبوه نامها، متن را ثقیل و چشم را خسته و خواننده را آزرده می‌کند. متنی که برای خوانندهٔ عام تألیف شده، با اصرار بیش از حد بر نمایش تلفظ صحیح نامهای بیگانه، تبدیل به متنی ظاهراً سنگین و دور از فهم می‌شود.

به یک نکتهٔ ظریف در مورد تلفظ نامها در زبان ژاپنی هم اشاره می‌کنم

و بحث زبان‌شناسی را به اهلش وامی‌گذارم. هر هجای دوحرفی در زبان ژاپنی از یک مصمت و یک مصوت تشکیل می‌شود. از طرفی خود مصوت نیز به شکل یک هجا تلفظ می‌شود. پس مصوت به صورت کشیده‌تر و مثل دو هجا در زبان ما به گوش می‌رسد. واژه‌ای را که ما در متنها soto می‌بینیم و سوتو می‌خوانیم، آنها سوئوتوئو می‌گویند. jodo (جودو) می‌شود جوئودوئو. و Dogen که نام پایه‌گذار مکتبی در ذن است دوئوگن خوانده می‌شود.

بیفزایم که برای یافتن تلفظ دقیق واژه‌ها به انواع منابع، فارسی و فرنگی و اینترنتی، مراجعه کرده‌ام ولی آنها نیز بیشتر به سردرگمی دامن می‌زنند، به این دلیل ساده که این نامها و اصطلاحات در پهنهٔ عظیمی از کرهٔ زمین پخش شده و از نقاط مختلف جهان وارد فرهنگها و دانشنامه‌ها شده‌اند. هر نام چینی، ژاپنی، یا هندی در هر گویشی از این زبانها به گونه‌ای خوانده می‌شود که ممکن است با تلفظش در گویشهای دیگرِ همان زبان متفاوت باشد؛ و معلوم نیست تلفظی که در فلان فرهنگ یا دانشنامه آمده است از گویش رسمی آن گرفته شده باشد؛ و تازه رسمی درکجا؟! از این روست که بسیاری از اسامی و اصطلاحات مشهور این ادیان با تلفظهای مختلفی در فرهنگهای معتبر آمده‌اند. مُکسا/مکشا، ساکیا/شاکیا، ساکتی/شاکتی مشتی نمونهٔ خروار است. البته نمی‌توان منکر اهمیت و ارزش مقابله و مقایسه شد ــ که کم انجام نداده‌ام ــ اما در چه حجم، برای چه اثر و چه گروه خواننده‌ای.

این همه را گفتم تا خواننده مطمئن شود که وسواس کافی در برگردان و نگارش اسامی خاص به کار رفته و هر چه در وهلهٔ اول به نظر رسیده بر کاغذ نیامده است. دو نیروی مخالف، یکی متمایل به خواننده و دیگری مایل به انتقال دقیق، در گزینش هر نوع شکل نگارشی عمل کرده است.

حسن افشار

۸۲/۹/۲۰

پیشگفتار نویسنده

چین نزدیک ۲۰۰۰ سال کانون فرهنگی خاور دور بوده است و پیشینهٔ ادیان آن دست‌کم ۱۵۰۰ سال دیگر پس‌تر می‌رود. در این گسترهٔ زمانی ۳۵۰۰ ساله، چین دو نظام عمدهٔ فکر و عمل دینی (کنفوسیوس‌باوری و دائوباوری) پدید آورده، یک نظام سوم (بوداییگری) را به کلی دگرگون کرده، و در کنار آنها رسوم دینی عامیانهٔ بی‌نظام خود را در قالب یک سنت نیمه مستقل چهارم رشد داده است. این چهار سنت دینی نه تنها فرهنگ چینی را شکل داده‌اند، که در فرهنگهای همسایهٔ کره و ژاپن و بخشهایی از جنوب خاوری آسیا نیز نفوذ کرده‌اند. امروزه جهان غرب هم از رهگذر پژوهشها و هم به برکت حضور جوامع چینی در بیرون از آسیا روزبه‌روز شناخت بیشتری از آنها پیدا می‌کند.

در دنیای کنونی ما که پیوندها رو به افزایش‌اند و مرزهای سیاسی و جغرافیایی اهمیت خود را از دست می‌دهند و پژوهشها پیوسته ادامه دارند، هر لحظه دیدگاه تازه‌ای در مطالعات بین‌فرهنگی نمایان می‌گردد. نی‌نی‌ین اسمارت فقید، که من افتخار شاگردی او را در دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا داشتم، به خوبی می‌دانست که دینها زاییدهٔ فرهنگهای خاص‌اند و چون فرهنگها ادامهٔ حیات می‌دهند، نمی‌توان دفتر دینها را بست. از این رو بازنگری ادواری ادیان ضرورت دارد.

پیگیری سیر تطور چهار سنت دینی در طول ۳۵۰۰ سال در کتابی به این کم‌ورقی کار آسانی نیست. از کارمندان انتشارات «لارنس کینگ» در لندن به ویژه ریچارد مِیسن و کریستین دِیویس سپاسگزارم که مرا در تأمین لوازم این مجموعه یاری دادند. نیز مایلم امتنان خود را از دانشجویانم در کالج کِنیون از بابت تشویقها و پیشنهادهای آنها اظهار کنم. موضوعی را که دستمایهٔ کتاب حاضر است پانزده سال در آن کالج تدریس کرده‌ام. دروس من نیز به نوبهٔ خود سخت متأثر از مطالعات دورهٔ کارشناسی ارشد من با دوستانم رابرت گیمِلو و تو وِیمینگ است، که شاید برخی از آرای خویش را در لابلای اثر حاضر بیابند. سرانجام نهایت قدردانی خود را از نی‌نی‌ین اسمارت ابراز می‌دارم که با اندیشهٔ روشن، تعابیر نازک، خوش‌قلبی بی‌کران و خاطر آسوده‌اش سرمشقهای گرانبهایی برایم فراهم آورد. این کتاب را به او تقدیم می‌کنم.

جوزف اَدلر

نوامبر ۲۰۰۱

تاریخ روایی / اساطیری چین

اشخاص نام برده در دو گروهِ نخست قهرمانان اسطوره‌ای یا خدایان تاریخی شده هستند که بسیاری از ویژگیهای فرهنگ چینی به آنان نسبت داده می‌شود. سلسله‌های سه‌گانه نیز اساطیری‌اند به این معنا که بعدها نماد ارزشهای فرهنگی بنیادین چین به شمار رفته‌اند. سلسله‌های شانگ و ژو تا حدودی تاریخی و تا اندازه‌ای اساطیری‌اند.

شاهان سه‌گانه (سان هوانگ)

- فوشی (رام‌کنندهٔ حیوانات)، ق ۲۹ قم؛ مخترع شکار، ماهیگیری، ابزار، قربانی کردن حیوانات، و فالگیری با هگزاگرم **یی‌جینگ**.
- شن‌نونگ (کشاورز الاهی)، ق ۲۸ قم؛ مخترع کشاورزی.
- هوانگ‌دی (امپراتور زرد)، ق ۲۷ ق م؛ اختراع خط، ابریشم، قایق، و گاری در دورهٔ او.

حکیمان سه‌گانه (سان شنگ)

- یائو، ق ۲۴ ق م؛ حکومت متمرکز، تقویم، آیینها، و موسیقی به او نسبت داده می‌شود؛ پسرش را برای جانشینی به سود شون که شایسته‌تر بود کنار گذاشت.
- شون، ق ۲۳ ق م؛ مشهور در وظیفه‌شناسی نسبت به والدین با این که قسی‌القلب بودند؛ او نیز فرد شایسته‌تر، یو، را برای جانشینی به پسرش ترجیح داد.
- یو، ق ۲۲ ق م؛ طغیان رود زرد را مهار کرد؛ پسرش چی را که محبوب مردم بود به جانشینی برگزید و نخستین سلسلهٔ پادشاهی چین (شیا) تأسیس شد.

سلسله‌های سه‌گانه (سان دای)

شیا، قق ۲۲ – ۱۸ ق م.

مؤسس بانفوا: یو.

شاه پلید آخرین: جیه (به تعبیر متأخر «تفویض اختیار آسمان»).

.........شروع سندیت.........

- شانگ (ین)، قق ۱۸ ـ ۱۲ ق م (تاریخ روایی) و ۱۴ ـ ۱۱ ق م (تخمین جدید).

  آخرین پایتخت در ین (آن‌یانگ).

  مؤسس بانفوا: تانگ.

  شاه پلید آخرین: ژو.
- ژو، ۱۱۲۲ (روایی) و ۱۰۴۵ (تخمین جدید) ـ ۲۲۱ ق م.

  ژوی غربی، پایتخت در چانگیان (شیان کنونی).

  شاه وِن، زندانی در دورهٔ ژو شاهِ شانگ؛ هگزاگرم نوشت.

  متون یی‌جینگ.

  شاه وو، پسر شاه وِن؛ شانگ را برانداخت.

  ارباب ژو، برادر شاه وو، نایب‌السلطنهٔ شاه چِنگ، پسر شاه وو.

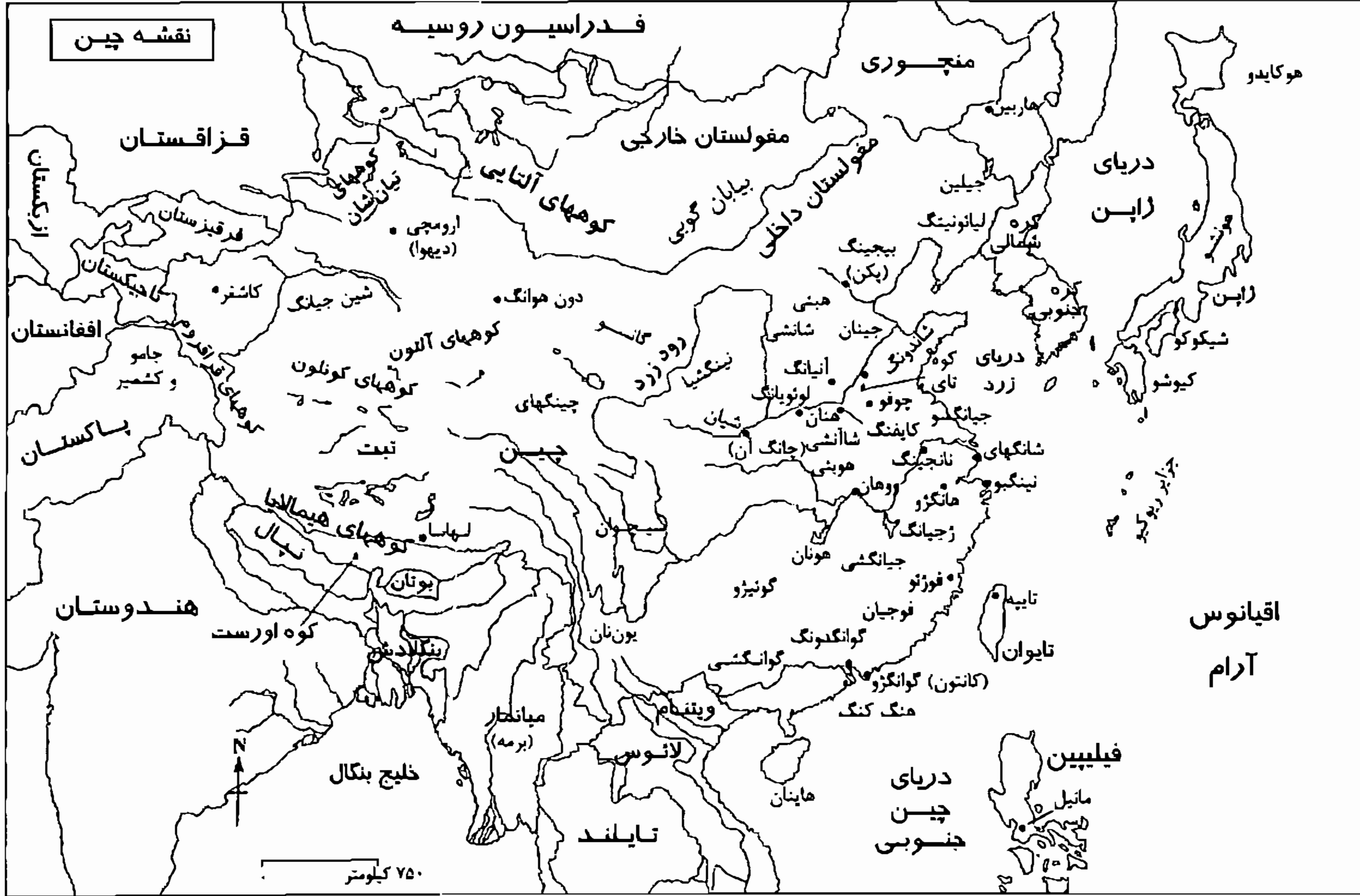
  ژوی شرقی، پایتخت در لوئویانگ.

  ۷۲۲ ـ ۴۷۹ ق م، دورهٔ «بهار و خزان» (کنفوسیوس ۵۵۱ ـ ۴۷۹ ق م).

  ۴۷۹ ـ ۲۲۱ ق م، دورهٔ «دول متنازع».

اهـم ادوار مستنـد تـاریـخ چیـن

سلسله یا دوره	تاریخ	اهم تحولات دینی
شانگ (ین)	ق ۱۴ - ۱۱ ق‌م	آیینها: قربانی و فالگیری در دربار شاهان شانگ.
ژوی غربی	۷۷۱-۱۰۴۵ ق‌م	مفهوم تفویض اختیار الاهی؛ شروع پنج کتاب.
ژوی شرقی	۲۲۱-۷۷۱ ق‌م	کنفوسیوس (کنفوسیوس‌باوری کلاسیک).
دورهٔ بهار و خزان	۴۷۹-۷۲۲ ق‌م	منکیوس، شوندزی (کنفوسیوس‌باوری کلاسیک).
دورهٔ دول متنازع	۲۲۱-۴۷۹ ق‌م	لائودزی، ژوانگدزی (دائوباوری کلاسیک).
چین	۲۰۷-۲۲۱ ق‌م	غلبهٔ تشرع در حکومت.
هان متقدم	۲۰۶ ق‌م -۹ م	رسمیت یافتن دین کنفوسیوس.
هان متأخر	۲۲۰-۲۳ م	تولد دین دائو؛ ورود دین بودا به چین.
شش سلسله (تفرقه)	۵۸۹-۲۲۰	شکوفایی ادیان دائو و بودا؛ افول دین کنفوسیوس.
سوئی	۶۱۸-۵۸۹	پیدایش مکتبهای نو در دین بودا: دیار پاک، تیان تائی، هوایان، چان.
تانگ	۹۰۶-۶۱۸	سرکوب دین بودا (۸۴۵)؛ طلایه‌داران احیای دین کنفوسیوس تحت عنوان نوکنفوسیوس‌باوری (کسانی مانند هان یو).
پنج سلسله (تفرقه)	۹۰۷ - ۹۶۰	ادامهٔ رشد دین دائو.
سونگ	۱۲۷۹-۹۶۰	احیای دین کنفوسیوس (نوکنفوسیوس‌باوری)؛ شکوفایی بودایگری چان و دیار پاک.
شمالی: ۱۱۲۷-۹۶۰	۱۱۲۷	تسلط جورجن بر شمال چین.
جنوبی: ۱۲۷۹-۱۱۲۷	۱۲۷۹	چیرگی مغول بر سرتاسر چین.
یوان (مغول)	۱۲۷۹ - ۱۳۶۸	نوکنفوسیوس‌باوری ژو شی ملاک شناخته می‌شود.
مینگ	۱۶۴۴-۱۳۶۸	نوکنفوسیوس‌باوری وانگ یانگ‌مینگ.
چینگ (منچو)	۱۶۴۴ - ۱۹۱۱	مطالعهٔ انتقادی (کائوژنگ) متون کهن؛ ورود علوم غربی به چین حمایت فرمانروایان منچو از بودایگری تبتی.
جمهوری چین	۱۹۱۱ -	حذف نظامهای دیوانی و آموزش کنفوسیوسی؛ حفظ ادیان سنتی؛ شکست از انقلاب کمونیستی (۱۹۴۹)، کوچ به تایوان، دولت نظامی تا ۱۹۸۷.
جمهوری خلق چین (جمهوری چین اکنون در تایوان)	۱۹۴۹	بی‌اعتباری دین کنفوسیوس در دورهٔ مائو (مرگ ۱۹۷۶)؛ تخریب معبدها؛ اعلام بی‌دینی به عنوان بینش رسمی؛ «انقلاب فرهنگی کبیر پرولتاریایی» (۱۹۶۶-۱۹۷۶)؛ بر سر کار آمدن دنگ شیائوپینگ (مرگ ۱۹۹۷) و جیانگ زمین؛ تجدید اعتبار نسبی دین کنفوسیوس احیای نسبی ادیان دائو و بودا؛ آغاز احیای دین عوامی.


نقشه چین
فدراسیون روسیه
قزاقستان
ازبکستان
قرقیزستان
تاجیکستان
افغانستان
جامو و کشمیر
پاکستان
هندوستان
نپال
بوتان
بنگلادش
میانمار (برمه)
لائوس
تایلند
ویتنام
کوه اورست
کوههای هیمالایا
کوههای قراقروم
کوههای تیان‌شان
کوههای آلتایی
کوههای آلتون
کوههای کونلون
مغولستان خارجی
مغولستان داخلی
بیابان گوبی
منچوری
هاربین
جیلین
لیائونینگ
کره شمالی
کره جنوبی
بیجینگ (پکن)
ارومچی (دیهوا)
کاشغر
شین جیانگ
دون هوانگ
گانسو
چینگهای
تبت
لهاسا
چین
رود زرد
نینگشیا
هبئی
شانشی
جینان
شاندونگ
آنیانگ
لوئویانگ
هنان
شیان
شاآنشی
(چانگ آن)
کایفنگ
چوفو
کوه تای
جیانگسو
هوبئی
ووهان
نانجینگ
شانگهای
نینگبو
هانگژو
ژجیانگ
سیچوان
هونان
جیانگشی
گوئیژو
فوژئو
فوجیان
یون‌نان
گوانگدونگ
گوانگشی
گوانگژو (کانتون)
هنگ کنگ
هاینان
تایوان
تایپه
دریای زرد
دریای ژاپن
ژاپن
هوکایدو
هونشو
شیکوکو
کیوشو
جزایر ریوکیو
اقیانوس آرام
دریای چین جنوبی
فیلیپین
مانیل
خلیج بنگال
N
۷۵۰ کیلومتر

۱

دیباچه

زن جوانی که درست توی چارچوب دروازهٔ اصلی معبد لُنگشان ایستاده، برگه‌های فالگیری را (که از چوب بامبو و تقریباً نیم‌متر در یک سانتیمترند) داخل قوطی برنجیشان بر می‌زند و یکی را برمی‌دارد. همان جا توی چارچوب دروازه سریع به طرف خط محور معبد می‌رود و روبروی پیکرهٔ گوان‌یین /کوان‌یین، بُدهیساتوای رأفت که صاحب جایگاه ویژه‌ای در ساختمان جداگانه‌ای در انتهای حیاط معبد است، می‌ایستد. کف دستهایش را جلوی صورتش به هم می‌چسباند و برگهٔ فال را عمودی بین دستهایش می‌گیرد و نیم دقیقه‌ای خطاب به گوان‌یین دعا می‌خواند. بعد قالبهای ماهش را روی زمین سنگفرش می‌اندازد ــ دو هلال چوبی قرمزرنگ تقریباً هشت سانتیمتری که یک طرفشان برآمده و طرف دیگرشان تخت است. نگاه می‌کند ببیند در چه حالتی می‌ایستند، هر دو روی طرف برآمده، یا هر دو روی طرف تخت، یا هر کدام یک جور. برشان می‌دارد و برمی‌گردد سروقت قوطی برنجی و برگهٔ فالش را بین بقیه می‌گذارد و باز برشان می‌زند و یک برگهٔ دیگر برمی‌دارد و برمی‌گردد سر

جای قبلیش روی خط محور معبد. دوباره دعا می‌خواند و قالبهای ماه را می‌اندازد. بارها این کارها را تکرار می‌کند تا عاقبت طرز ایستادن قالبها بر روی زمین نشان می‌دهد که برگهٔ مناسب روزش را پیدا کرده است (اگر طرفهایی که بالا قرار می‌گیرند مخالف یکدیگر باشند نشانهٔ خوبی است و قالبها باید دو سه بار پی‌درپی در این حالت قرار بگیرند).

شمارهٔ روی برگهٔ فال را نگاه می‌کند، برگه را به داخل قوطی برمی‌گرداند و به گوشهٔ چپ ورودی معبد می‌رود. آن جا قفسه‌ای هست با ۱۰۸ کشوی کوچک، درست مثل قفسهٔ داروهای گیاهی عطاریهای چینی. کشوی ۹۸ را بیرون می‌کشد و از توی آن ورق کاغذی را برمی‌دارد. روی کاغذ، سفارشهایی نوشته شده در بارهٔ امور خانوادگی و کاری و غیره. فالش را می‌خواند و سریع از وسط حیاط رد می‌شود و از یکی از درهای پشت معبد بیرون می‌رود.

در این بین دهها نفر دیگر در معبد، هر کدام به شکلی، سرشان گرم عبادتشان است. عده‌ای مثل او با برگه‌های فال و قالبهای ماهشان سرگرم‌اند. گروهی دیگر برای یک یا چند خدایی که در لُنگشان ضریح اختصاصی دارند نذری آورده‌اند ــ میوه، روغن، چوب‌شور، شیرینی. نذرانه‌ها را روی یکی از چند میز بزرگِ توی حیاط می‌گذارند و بسیاری از آنها در حالی که به جای برگهٔ فال عود روشنی در دست دارند دعا می‌خوانند. سپس عودها را به داخل ظرفهای بزرگ شن فرو می‌برند و دود سفید غلیظی بلند می‌شود. دسته‌ای فقط عود می‌سوزانند و دعا می‌خوانند. عده‌ای قالبهای ماهشان را تنها برای این می‌اندازند که ببینند نذرها و خیرات و دعاهای آنها مورد قبول خدایان واقع شده است یا نه. گروهی ــ غالباً پیرزنان ــ در مقابل میزهای نذور یا جلوی خود محراب زانو زده‌اند و سوتراهای بودایی را زمزمه می‌کنند. از آن جا که خدای

بزرگ در لنگشان «گوان‌یین» است، بیشتر آنها سوترای گوان‌یین را می‌خوانند که در واقع فصلی از **سوترای نیلوفر** است.

لُنگشان (کوه اژدها) از دیرسال‌ترین و پررونق‌ترین معبدهای تایوان در تایبِی/تایپه است. ولی فعالیتهایی که هر روزه در آن انجام می‌گیرد، در هزاران معبد دیگر چینیها نیز در سرتاسر جهان به چشم می‌خورد. لنگشان از ابتدا معبدی بودایی بوده است. دروازهٔ اصلی آن که به حیاط معبد باز می‌شود، مزین به سواستیکا[۱]هایی در میان انبوه تزئینات دیگر است و خدای بزرگ آن، گوان‌یین، یک بُدهیساتواست. بدهیساتواها در دین بودا افراد رئوفی به روشنایی رسیده‌اند که خود را وقف کمک به دیگران کرده‌اند تا نور حقیقت بر دل آنها نیز بتابد و رنج برای همیشه از جهان رخت بربندد. آوالوکیتِس‌وارا، نام این بدهیساتوا در زبان سانسکریت، تبدیل به گوان‌یین در زبان چینی شده است. این الاهه محبوب‌ترین خدای شرق آسیا به ویژه در میان زنان است.

خدایی که پیکره و محرابش درست پشت سر گوان‌یین قرار دارد و صاحب دومین جایگاه بلند در معبد است، مادزو/ماتسو نام دارد و محبوب‌ترین خدا در تایوان است. این الاهه در سواحل جنوب شرقی چین نیز به همان اندازه طرفدار دارد زیرا دختر مرد ماهیگیری در این منطقه بوده است. او در اواخر سدهٔ دهم می‌زیسته و در جوانی، پیش از آن که ازدواج کند، مرده و بعدها شأن الاهی یافته است. شهرت و اقتدار او

---

۱) swastika نشانه‌ای هندی از گذشتهٔ بسیار دور است که نازیها فریبکارانه آن را در خدمت ادعای نمایندگی خویش از جانب تمدن آریایی گرفتند. آرياييها قومی بودند که در هزارهٔ دوم ق‌م از غرب آسیا به هند و یونان کوچ کردند. عنوان «چهار حقیقت شریف» که قدیم‌ترین تعالیم بودایی‌اند، در اصل «چهار حقیقت آریایی» است. سواستیکا در هند قدمتی دیرین‌تر از آرياييها دارد. ن

در چند قرن بعد به حدی رسیده که امپراتوران چین به او القاب رسمی داده‌اند. اکنون عالی‌ترین لقب او تیان/تین شانگ شِنگمو است به معنی «مادر مقدس آسمانی».

مادزو خدایی بودایی نیست. از دینی است که محققان آن را «دین عوامی» (مین‌جیان زونگجیائو یا مین‌چِین تسونگچیائو) نامیده‌اند. ولی این نامگذاری علمی است و مردم از این نام استفاده نمی‌کنند. آنها عمل خود را تنها «عبادت خدایان» (بای شن) یا فقط «عبادت» (بای - بای) می‌خوانند. خدایان آنها ممکن است بودایی باشند، یا دائو، یا کنفوسیوسی، یا هیچ یک از اینها. دین عوامی چینیها نام خاصی ندارد و «ایسم»بردار نیست. می‌توان آن را مخرج مشترکی پنداشت برای همهٔ عقاید و اعمالی ــ از قبیل فالگیری در لُنگشان ــ که همراه با نفوذهای ادیانی خارجی مانند بودا که از هند آمده است، ادیان چینی خاصی منسوب به کنفوسیوس، دائو، و بودا پدید آورده‌اند. این «تعالیم سه‌گانه» (سان جیائو/چیائو) ــ که شاید آنها را بتوان «سه ایسم» نامید ــ با دین عوامی دادوستد متقابل داشته‌اند.

گوان‌یین و مادزو یگانه خدایان لُنگشان نیستند. گوان‌دی /کوان‌تی نیز که در سدهٔ سوم می‌زیسته، اکنون به عنوان خدای جنگ و کسب‌وکار دارای ضریحی در این معبد است. گوان‌دی نسبتی با کنفوسیوس‌باوری دارد زیرا مشهور است به وفاداری به دربار هان در زمانی که سلطه‌اش را بر امپراتوری از دست داده بود ــ و وفاداری (ژونگ/چونگ) از بزرگ‌ترین فضیلتهای کنفوسیوسی است. یک خدای دیگر لنگشان وِنچانگ است، خدای ادبیات و کامیابی در آزمونها، که با کنفوسیوس و دائو هر دو نسبت دارد. ونچانگ بیشترین اقبال را در میان دانش‌آموزان و در آستانهٔ آزمونهای ورودی در ماه ژوئن دارد. در همان روز ماه ژوئن که زن جوان

در پیشگاه گوان‌یین دعا می‌خوانْد، میز خیرات و نذرانه‌های ونچانگ لبریز از هدایای خوردنی بود.

مردم معمولاً برای عبادت همهٔ این خدایان، نه فقط یکی از آنها، به لنگشان می‌آیند. هر خدا ویژگی خود را دارد و مردم اغلب می‌دانند که چه چیزی را ازکدام خدا بخواهند. الاهان و الاهگان چینی به یکدیگر حسادت نمی‌کنند و پیروی از یک دین واحد را از کسی نمی‌خواهند. برخی از مردم خود را بودایی می‌دانند و کاهنان و راهبان و راهبگانی پیرو ادیان بودا و دائو وجود دارند، اما بیشتر مردم بدون این که خود را پیرو دین خاصی بشناسند خدایان و ارواح و اجدادشان را می‌پرستند. از آن جا که دین از عوامل ایجاد هویت برای افراد است ــ و این از کارکردهای مهم آن است ــ تعلق به فرهنگ چینی را تضمین می‌کند.

سه دین کنفوسیوس و بودا و دائو در چین میداندارند و هر کدام برای خود متون مقدس یا جینگ/چینگ (متون کهن، دینی، یا **سوترا**)، اعمال عبادی، و سلسله‌های آشنایی از حکیمان و معلمان دارند. اگرچه میان آنها وجوه اشتراک فراوان است و هیچ یک از آنها تبعیت انحصاری و انکار ادیان دیگر را از پیروانشان نمی‌خواهند، تشخیص مفهومی آنها از یکدیگر به عنوان سنتهای مجزا دشوار نیست. ولی تعریف دین عوامی دشوار است زیرا از هر سه دین دیگر آزادانه وامگیری می‌کند بدون این که مانند آنها دارای متنهای اصولی باشد. با این همه مقولهٔ مطرحی در میان محققان ادیان چینی است و تحقیق در مورد دین عوامی به سرعت در حال رشد است.

پس آن سه دین و این یک دین، در اثر حاضر، چهار سنت اصلی مورد بحث ما را به ترتیب زمانی تشکیل خواهند داد. در حد امکان به هر یک از چهار سنت در هر دوران تاریخی خواهیم پرداخت، ولی دوره‌های رونق و

افول هر یک از آنها (و نیز خلأهای میان اسناد تاریخی) این اجازه را به ما می‌دهند که هر دین را جداگانه در فصلی مورد تأکید بیشتر قرار دهیم. اما نباید از یاد ببریم که به ندرت در تاریخ چین خطوط پررنگی بین این چهار سنت دینی ترسیم شده است.

دین کنفوسیوس

مردی که ما با نام کنفوسیوس می‌شناسیمش در سده‌های ششم و پنجم ق‌م می‌زیست و در زبان چینی بیشتر کُنگزی نامیده می‌شود به معنی «استادْ کنگ». گویا مرشد دوره‌گردی بوده است با جمعی مرید، موسوم به رو/جو که بعدها به طلبه تعبیر شد. «رو» در چین باستان خبرهٔ سنت مکتوب فرهنگی (وِن) و خاصه دقایق آداب (لِی) حاکم بر کردار رسمی و سلوک شخصی اشراف فرمانروا بود. ولی تعالیم کنفوسیوس نطفهٔ یک نظام فکری و رفتاری را نیز در بر می‌گرفت که به سنت اخلاقی ـ دینی پیچیده‌ای تکامل یافت. در این نظام، انسان فطرتاً موجودی اجتماعی شناخته می‌شود که با تهذیب اخلاق فردی و جمعی به رضایت خاطر می‌رسد. کنفوسیوس بر این باور بود که نظام اجتماعی ـ اخلاقی ـ سیاسیِ آرمانی، موسوم به دائو/تائو (طریقت)، در گذشته وجود داشته اما از دست رفته و رسالت وی اکنون احیای آن است.

پس از مرگ کنفوسیوس در سال ۴۷۹ ق‌م، پیروانش تعالیم او را نشر دادند و وارد جریان بحثهای فکری شدند. در سدهٔ دوم ق‌م سلسلهٔ هان (۲۰۶ ق‌م ـ ۲۲۰ م) کنفوسیوس‌باوری را شالودهٔ فکری نظام دیوانی کشور و برنامهٔ آموزشی کارمندانش قرار داد. تعلیم و تربیت بر پایهٔ کنفوسیوس‌باوری به نفوذ آن در همهٔ قشرهای جامعهٔ چین و حتی

بی‌سوادان انجامید. زادروز کنفوسیوس (۲۸ سپتامبر) هنوز تحت عنوان «روز معلم» در تایوان یک عید رسمی است.

پس از سقوط سلسلهٔ هان کنفوسیوس‌باوری تا قرنها نشاط فلسفیش را از دست داد، ولی سنت رسمی و شالودهٔ نظام تربیتی باقی ماند و کاملاً با مناسک دینی که امپراتور و زیردستانش برگزار می‌کردند عجین شد. در عهد سونگ (Song، ۹۶۰ ـ ۱۲۷۹) در قالبی تازه احیا شد و تأثیرهایی از ادیان بودا و دائو پذیرفت. این مکتب نو که اکنون «نوکنفوسیوس‌باوری» می‌خوانیمش جاذبهٔ تازه‌ای برای آن نه تنها به عنوان نظامی فکری بلکه در مقام یک شیوهٔ زندگی دینی در میان اغلب روشنفکران چینی فراهم آورد. و تا سدهٔ دوازدهم مکتب فلسفی حاکم در چین باقی ماند، هرچند جریانهای فکری دیگر نیز در کنار آن اهمیت خود را حفظ کردند. امروزه روشنفکران چینی ـ خواه در خاک اصلی چین، تایوان، یا دیگر کشورهای شرق و غرب ـ از تمامی طیف اندیشهٔ فلسفی جهان تغذیه می‌کنند. با این حال، اصول و ارزشهای کنفوسیوسی هنوز ریشه‌های عمیق خود را در جامعهٔ چین از دست نداده‌اند.

دین دائو

دین دائو خاستگاه روشنی ندارد، ولی از دیرباز با حکیمی به نام لائودزی /لائوتزو و کتابچهٔ پر راز و رمزش **لائودزی /لائوتزو** یا **دائو/تائو دجینگ/تچینگ** (به معنی «کتاب طریقت و نیروی آن») پیوند یافته است. گفته‌اند لائودزی معاصر سالخورده‌تر کنفوسیوس بوده، ولی محققان از اوایل قرن بیستم در این مورد به اتفاق نظر رسیده‌اند که شخصیتی افسانه‌ای بیش نبوده، و کتاب **لائودزی** اثر یک نویسندهٔ تنها نیست و از

مآخذ متعددی در سدهٔ سوم ق‌م گرد آمده است. دائوباوری در آغاز به صورت مکملی در کنار جریان کنفوسیوسی حاکم در فرهنگ چینی رشد کرد. در حالی که کنفوسیوسیها انسان را فطرتاً موجودی اجتماعی می‌دانستند، نخستین آثار دائوباورانه ـ **دائو دجینگ** و **ژوانگدزی/چوانگتزو** (که نامش را از مؤلف اصلیش گرفته که در قرون چهارم و سوم ق‌م زندگی می‌کرده) ـ انسان را ذاتاً موجودی طبیعی می‌شناسند و کمالش را در هماهنگ‌سازی اندیشه و رفتارش با «طریقت» یا دائو می‌جویند؛ و دائو به تعبیر آنها الگوها و آهنگهای طبیعت است. شاید در این دوره یک سنت تهذیب و مراقبت شخصی نیز برای توسعهٔ ظرفیت معنوی درک و تطبیق با دائو وجود داشته است. البته چیز زیادی از آن نمی‌دانیم، اما در متونی که برخی از آنها پیش از **لائودزی** تألیف شده‌اند آثاری از آن به چشم می‌خورد.

در سدهٔ دوم میلادی وحیهای تازه‌ای از جانب لائودزی، که اکنون شأن الاهی یافته بود، تکامل دائوباوری را به دین تمام‌عیاری با خدایان و کتاب مقدس و کاهنان و مناسک و مراقبه برانگیخت. وحیهای دیگری پدیدآورندهٔ شرایع دائو با قریب ۱۴۰۰ سرفصل و چندین مذهب و فرقه و خیل مقبولیت در سده‌های میانه و اوایل تاریخ جدید چین شد. حال، هدف غایی اعمال دینی دائو دستیابی به جاودانگی با کمک انبوهی از خدایان و جاودانگان شد. همهٔ مراقبه و تهذیب دائو متوجه گوهر جسمی ـ ذهنی ـ روحی انسان یا چی است، مادهٔ سازندهٔ همهٔ موجودات (از جمله خدایان و ارواح). دائوباوری با این تکیه بر جسم/ذهن/روح در پیشرفت طب سنتی چینی که هنوز کاربران فراوان دارد مؤثر افتاد.

امروزه دین دائو دو مذهب بزرگ دارد، یکی بر اساس کهانت موروثی و دیگری مبتنی بر نظامی رهبانی برای تربیت راهب و راهبه. نقش اصلی

کاهنان دائو، در بیرون از دیر، اجرای آیینهای دینی برای افراد و خانواده‌ها و اجتماعات است. آنها روحانیان دین عوامی چینی نیز به شمار می‌آیند، اگرچه نقش خود را زمانی ایفا می‌کنند که برای مراسمی با حق‌الزحمه دعوت به کار شوند.

دین بودا

مؤسس دین بوداکمابیش در همان روزگاری که کنفوسیوس زندگی می‌کرد، منتها در شمال هند می‌زیست. شاهزاده‌ای سیدهارتا گائوتاما نام بود که پشت پا به زندگی شاهانه زد و مرتاضی دوره‌گرد شد و رهایی شخصی از رنجها و ناکامیهای زندگی را وجههٔ همتش قرار داد. پس از سالها کوشش سخت (بنا بر روایات) دست از ریاضت کشید و رهایی را در میانه‌روی جست و مراقبه در پیش گرفت. سرانجام بر اثر مراقبه، روشنایی بر دلش تابید و علت رنج و راه چاره را یافت. آنگاه **بودا** لقب گرفت به معنی «بیدار شده». یافته‌اش را تکامل بخشید و شیوهٔ اخلاقی جامعی برای زندگی پدید آورد بر پایهٔ فهم حقیقت علل و اوضاع همهٔ موجودات و تلاش متمرکز برای تذهیب ذهن و رهایی از عادتهای ذهنی که مایهٔ رنج انسان‌اند. نیز اجتماعی بنیاد افکند به نام **سانگها**، متشکل از راهب و راهبه و عامی و عامیه، که همگی پیرو راه یا طریقتی بودند که بودا معین کرد.

دین بودا در حدود اوایل تاریخ میلادی بیشتر به همراه بازرگانانی که در جادهٔ ابریشم از هند به آسیای مرکزی می‌رفتند و سپس راه چین را به سوی شرق در پیش می‌گرفتند به این کشور رسید. ابتدا دینی بدون مسئولیت‌پذیری اجتماعی به چشم آمد و قرنها گذشت تا توانست خود را چینی کند. مکتبهای بودایی کاملاً جدیدی زایید و سپس به کره و ژاپن راه

یافت. ولی اندک اندک چنان مقبولیتی در چین به دست آورد که در سدهٔ نهم خطری برای بافت کنفوسیوسی جامعه تلقی شد. معافیت مالیاتی جوامع رهبانی آن نیز باری بر دوش دولت بود. از این رو دین بودا در سدهٔ نهم رسماً سرکوب شد و دین کنفوسیوس در عهد سونگ جان تازه‌ای گرفت. اما سرکوب رسمی بیش از چند سالی به درازا نکشید و این دین از نو، به ویژه در قالب مذهب جدید **چان** (ذن در ژاپنی)، سر بلند کرد. دین بودا از دوران سونگ ــ دست‌کم تا نیمهٔ دوم قرن بیستم که حکومت کمونیستی به سرکوب همهٔ ادیان در چین پرداخت ــ یکسره در این کشور بالیده است، هرچند در تایوان و جوامع چینی دیگر بالندگی پیوسته‌تری داشته است. به تازگی تایوان شاهد رشد چشمگیری در گرایش مردم عادی بدان، با تأکید بر فعالیتهای رفاهی و اجتماعی، بوده است.

دین عوامی

کهن‌ترین دین چینی که می‌شناسیم دین اشراف سلسلهٔ شانگ (قرون چهاردهم تا یازدهم ق‌م) است. از دین مردم عادی در آن عصر تقریباً هیچ نمی‌دانیم. جلوتر که می‌آییم اطلاعمان بیشتر می‌شود. برای مثال از دوران تاریخی مشهور به کلاسیک، دوره‌ای که کنفوسیوس زندگی می‌کرد و آثار کلاسیک دائو گردآوری و نوشته شدند، اطلاعات اندکی از لابلای سطور متنهایی مانند *کتاب چکامه‌ها* به دست آورده‌ایم. در این اثر ترانه‌هایی وجود دارد که علایق عامه را تا حدودی نشان می‌دهند. بعدتر، از عهد سونگ، منابع دست اول به قدر کافی هست که بتوان تصویری نسبتاً گویا از زندگی مردم و دین عوام ترسیم کرد.

امروزه محققان رفته رفته پی می‌برند که مرز میان فرهنگ نخبگان و

فرهنگ مردم در چین از آنچه پیش‌تر گمان می‌رفت پرخلل‌تر بوده است. برای نمونه در دوران سونگ، ادیبانی که سنت نوکنفوسیوسی را پروردند فالگیری و قربانی و نیاپرستی نیز می‌کردند که در دین عوام رایج است. راههای نفوذ از هر دو سو بین قشرهای باسواد و بی‌سواد وجود داشت. هم نظریه‌پردازی روشنفکرانه و هم اعمال مذهبی نخبگان تحصیل‌کرده به نحوی منعکس‌کنندهٔ جهان‌بینی دهقان متوسط چینی بود؛ و از سوی دیگر، عادات اجتماعی مردم عادی منعکس‌کنندهٔ اصول کنفوسیوسی که نظام آموزشی و دیوانی را فراگرفته بود. البته میان علایق و حساسیتهای دهقان متوسط و کارمند فاضل متوسط از زمین تا آسمان تفاوت بود، اما بینشهای مذهبی آنها مخرج مشترکی داشت که در سرتاسر تاریخ چین امکان دادوستد روان و بارورسازی دوجانبه را فراهم می‌کرد.

جزئیات دین عوامی ــ خدایان، اعیاد و مراسم، عقاید راجع به خدایان و اشباح و نیاکان ــ در طول اعصار و از محلی به محل دیگر تغییر کرده‌اند (چنان که هنوز در تغییرند). این بحث کوتاه آغازین را در بارهٔ مشخصات بنیادین دین عوامی فعلاً پایان می‌دهیم تا بعد در فصلهای دیگر بیشتر بدان بپردازیم.

بن‌مایه‌ها

در فصلهای آینده با چند بن‌مایه بارها روبرو خواهیم شد. اولی این است که دگرگونی و دگردیسی، ذاتی طبیعت اشیا و از جمله حیات انسانی است. خواهیم دید که در این مورد چینیها همواره واقعیت را درست بر خلاف تصور حاکم در فلسفهٔ غرب فهمیده‌اند. سنت غربی تحت تأثیر شدید این نظر افلاطون بوده که واقعیت هرگز تغییر نمی‌کند.

هماهنگی و پیوستگی خانواده که همیشه واحد سازندهٔ حیات اجتماعی بوده، در بسیاری از سطوح ادیان چینی به ویژه دین کنفوسیوس و دین عوامی منعکس است. یکی از بارزترین نمودهای آن را می‌توان در نیاپرستی چینیها یافت، زیرا مردگانشان را به همان اندازه اعضای خانواده می‌دانند که زندگانشان را.

در چین همیشه دین با سیاست رابطهٔ نزدیکی داشته است. از هزارهٔ دوم قم فرمانروا مسئول حفظ هماهنگی بین قلمرو خدایان و نیاکان و دنیای انسانی بود. در دورانهای بعد تا آغاز قرن بیستم، حکومتها نه تنها این نقش مذهبی را ادامه دادند بلکه همچنین در صدد اعمال سلطه بر نهادها و جنبشهای دینی برآمدند. سلطهٔ شدیدی تا قرن بیست‌ویکم در خاک اصلی چین برقرار مانده، ولی در تایوان و جوامع چینی دیگر امروزه چندان سیطرهٔ سیاسی بر دین وجود ندارد.

سرانجام شاید فراگیرترین بن‌مایه در تاریخ ادیان چینی «وحدت لاهوت و ناسوت» (تیان رِن هِیی/تیِن جن هوئی) یا نادوگانگی امور زمینی و آسمانی باشد. آن را در پیوندی که فرمانروا در میان قلمروهای انسانی و الاهی برقرار می‌کند، در آرای فلسفی ادیان کنفوسیوس و دائو در بارهٔ دائو، در تعبیرهای بودایی چینی از روشن‌بینی، و در پرستش عوامی خدایان و اشباح و نیاکان می‌بینیم. در قالب یک الگوی عمومی اندیشه و رفتار، خواهیم دید که این نادوگانگی کُمون و تعالی[۲] را می‌توان یکی از پایه‌های نظام انواع جهان‌بینیهای چینی مورد بحث در اثر حاضر دانست.

---

۲) منظور از «کمون» اعتقاد به نهفتگی خدا در همهٔ عالم است و در نقطهٔ مقابل آن «تعالی» به معنی فراتری خدا از همهٔ موجودات به کار می‌رود. م

۲

عصر شانگ و دوران ژوی غربی

دین شانگ

آثار باستانی از اعمال مذهبی در چین از دوران نوسنگی (حـ ۱۲۰۰۰ - ۲۰۰۰ ق‌م) در دست است، اما نخستین سند ادیان چینی را از عصر مفرغ داریم، از دورانی در تاریخ چین که به دودمان شانگ (حـ ۱۳۰۰ - ۱۰۴۵ ق‌م) منسوب است. این سند در اوایل قرن بیستم کشف شد، هنگامی که در میان «استخوانِ‌اژدهانوشته»هایی که برای مصرف طبی در عطاریهای سنتی چین به فروش می‌رسید تکه‌هایی پیدا شد که کشاورزان بخش آن‌یانگ در استان هِنان (در شرق مرکز چین) از زمین بیرون آورده بودند. کاوشهای باستان‌شناسی از سال ۱۹۲۸ آغاز شد و شهر یین از زیر خاک بیرون آمد که آخرین پایتخت شانگ بود. معلوم شد که استخوانها را شاهان شانگ برای تفأل از خدایان و نیاکانشان به‌کار می‌برده‌اند. نام آنها را استخوانهای فالگیری گذاشتند و نوشته‌های کنده بر روی آنها، که نمونهٔ آغازینی از الفبای چینی امروزی را نشان می‌دهند، کهن‌ترین اسناد تاریخ چین به شمار می‌روند.

دولت شانگ بر منطقه‌ای در شمال شرق چین در جنوب و شمال رود زرد ـ کمابیش میان شهرهای کنونی لوئویانگ و جینان ـ حکومت داشت. دولتکهایی نیز در همین ناحیه، به سرکردگی رؤسای قبایل، مطیع قدرت و مرجعیت شانگ بودند. بقایای دیوارهای شهر شانگ نشان می‌دهد که آنها توانایی بسیج نیروی کار بزرگی را برای مدتهای مدید داشته‌اند. مجموعهٔ حیرت‌انگیزی از ظروف آیینی زیبا برای تقدیم شراب و خوراک به نیاکان درباریشان فرآوردهٔ صنعت مفرغریزی پیشرفته و پیچیدهٔ آنهاست. اعضای خاندان سلطنت را در گورهای شکیلی انباشته از وسایل گوناگون برای استفادهٔ آخرت آنها دفن می‌کردند. شاهانی را با اسبان و خدمتکارانی که گویا به همین مناسبت قربانی کرده‌اند در گور گذاشته‌اند.

دین اشراف شانگ بر مدار شاه و نسبت او با نیاکانش می‌گشت. در آسمانی که همسنگ دربار زمینی شاه بود، نیاکان او در خدمت خدایی به نام دی (خداوندگار) یا شانگ‌دی (خدای بزرگ یا خدای بالا) بودند.[1] خدایان کوچک‌تر دیگری هم وجود داشتند که مظهر نیروهای طبیعی کوهها و رودها و غیره بودند. «دی» قدرت آن را داشت که در پدیده‌های طبیعی و انسانی از قبیل آب‌وهوا، میزان محصول، کامیابی شاه در شکار یا جنگ، و تندرستی او تأثیر بگذارد. نیاکان شاه نیز در تندرستی او مؤثر بودند و همچنین می‌توانستند نزد خود «دی» شفاعت او را کنند («دی» به احتمال قوی مذکر تصور می‌شد). از این رو نیاکان شاه در الاهیات و حاکمیت شانگ سهم مهمی داشتند.

شاهان شانگ از دو راه با «دی» و نیاکانشان ارتباط برقرار می‌کردند. پیشکشها و قربانیهایی که برای نیاکانشان می‌کردند و نظام پیچیده‌ای

---

۱) «شانگ» در «شانگ دی» صرفاً هم‌آوای نام خاندان و به معنی «بالا» یا «بلند» است. ن

داشت، در جهت حفظ روابط حسنهٔ آنها با همتایانشان در آسمان عمل می‌کرد؛ و با فالگیری به وسیلهٔ استخوانهای فالگیری پی می‌بردند که آیا قربانیها پذیرفته شده‌اند و نقشه‌ها به فرجام خوش خواهد انجامید. بدین سان شاهان شانگ حکم لولاهایی را بین زمین و آسمان داشتند. سعادت کشور و مردمش در گرو حفظ هماهنگی با «دی» و نیاکان بود. از این رو امور مملکت خواه‌ناخواه جنبهٔ دینی داشت و اعمال دینی فالگیری و قربانی به‌ذاته دارای پیامدهای سیاسی بود.

فالگیری اغلب در این موردها پیش می‌آمد: ۱ـ قربانی (آیا درست اجرا شده و مقبول افتاده بود)؛ ۲ـ جنگ (آیا «دی» به شاه کمک می‌کرد؛ آیا ائتلافی باید تشکیل می‌شد)؛ ۳ـ شکار (کجا باید می‌رفتند؛ آیا شکاری نصیب می‌شد)؛ ۴ـ گردش (آیا قضا در کمین ننشسته بود)؛ ۵ـ روز آینده، شب آینده، در هفتهٔ ده‌روزه (آیا اتفاق بدی نمی‌افتاد)؛ ۶ـ آب‌وهوا؛ ۷ـ کشاورزی (کی بکارند و کی بردارند؛ علت بدی محصول)؛ ۸ـ بیماری (کدام نیای شاه نفرینش کرده بود؛ برای بهبودش چه باید قربانی می‌کردند)؛ ۹ـ زایمان (آیا به خوبی و خوشی تمام می‌شد؛ آیا بچه پسر درمی‌آمد)؛ ۱۰ـ خواب (تعبیرش چه بود و پیام کدام نیا بود)؛ ۱۱ـ ساخت اقامتگاه (آیا محل مورد نظر خلاف میل «دی» نبود).

روش فالگیری شاهان شانگ به این صورت بود که استخوان را حرارت می‌دادند تا ترک بردارد. استخوانی که به کار می‌بردند یا از کتف گاو بود یا از پوستهٔ شاخی شکم لاک‌پشت؛ و به درازی حدود سی سانتیمتر. هر دو نوع استخوان سطح نسبتاً صاف و پهنی برای کنده‌کاری فراهم می‌آوردند.

نخست استخوان را خشک می‌کردند و نقطه‌هایی را در آن با منقاش یا مته در یک یا چند ستون دوتایی گود می‌کردند. سپس شاه یا فالبین سؤال



استخوان فالگیری از دوران شانگ. روی استخوانهای پهن بزرگی مانند این تیغهٔ کتف گاو آسان‌تر می‌توانستند ندای غیبی را حک کنند.

یا ادعایی را در برابر استخوان مطرح می‌کرد. مثلاً می‌گفت «محصول ارزن خواهیم داشت.» بعد ترکه یا سیخ گداخته‌ای را در یکی از حفره‌ها فرو می‌کرد تا استخوان از پشت ترک می‌خورد و حفره‌ها باعث می‌شدند که ترکها شکل حرف T خوابیده (⊢ یا ⊣) را پیدا کنند. نام این شیوهٔ فالگیری در نگارش تقریباً همین شکل را دارد و در چینی ماندارین امروزی bu تلفظ می‌شود؛ ولی شاید در عصر شانگ به تقلید از صدای ترک خوردن استخوان puk یا pak تلفظ می‌شده است. در موارد بسیاری، فالگیر سپس عکس ادعای پیشین‌اش را می‌کرد ــ «محصول ارزن نخواهیم داشت» ــ و

حفرهٔ ستون موازی را حرارت می‌داد. این مراحل معمولاً پنج تا ده بار تکرار می‌شد.

نمی‌دانیم ترکها را چگونه تفسیر می‌کردند. شاید شکل آنها، سرعت ظاهر شدنشان، حتی صدای آنها مؤثر بوده است. تعبیر یا قرائت اولیه را ـ این که اصلاً «مبارک» (جی) بود یا نه ـ فالگیر یا شاه که ترکها را ایجاد کرده بود انجام می‌داد. اگر مبارک بود، آن را روی استخوان به همراه تعداد ترکها حک می‌کردند و اساس پیشگویی مشخص‌تر شاه می‌شد در این مورد که حال چه باید کرد یا چه خواهد شد. مثلاً «شاه گفت: محصول خواهیم داشت» یا «شاه گفت: باران خواهد بارید.»

پس از پیشگویی، گزارشی هم از آن روی استخوان می‌نوشتند، شامل تاریخش، نام فالگیر، ادعای او، گاهی جواب آن، و ندرتاً نتیجهٔ نهایی قضیه (مثل این که «روز پنجم باران آمد»). دست آخر استخوان را جلا می‌دادند و رنگ می‌زدند تا نوشته‌اش بهتر به چشم بیاید.

این استخوان‌نوشته‌ها مأخذ غالب اطلاعات ما از دودمان شانگ‌اند. بیش از ۱۰۰۰۰۰ استخوان‌نوشته از اواخر دوران شانگ به دست آمده، اغلب از درون چاله‌هایی که گویا در آنها جایشان می‌داده‌اند تا به عنوان اسناد رسمی دربار شانگ محفوظ بمانند. این اسناد برای ما اطلاعاتی از عقاید و اعمال مذهبی تودهٔ مردم ندارند، اما قطعاتی از استخوانهای فالگیری که به کار رفته‌اند ولی نوشته‌ای رویشان حک نشده، از بیرون پایتخت به دست آمده که نشان می‌دهد این روش فالگیری در انحصار خانوادهٔ سلطنتی نبوده است. شاید از اسناد باستانی بیرون دربار مانند طرحهای سفالینه‌ها و آداب خاکسپاری مردگان نیز بتوان چیزی از عقاید و اعمال دینی اشراف شانگ فهمید، ولی همه حدس است و نمی‌توان از آنها به نتایج معتبری رسید.

قدر مسلم این که دین شانگ برخی از مایه‌ها و الگوهای عمومی را که در

سراسر تاریخ دین در چین رخ می نمایند نشان می دهد. قربانی و فالگیری، در این دین آیین مدار، حلقهٔ ارتباط اصلی زمین و آسمان بود. آیین قربانی و نذر بر منزلت والای خدایان و نیاکان مهر تأیید می‌زد و نیازهای آنان را برآورده می ساخت. و فالگیری راهی بود برای کسب اطلاع از آنان در این باره که آیا نیازهایشان برآورده شده و آیا مایل به دخالت به سود شاه و مردمش هستند. هر دو آیین، به این یا آن شکل، تا به امروز در دین عوامی چینی بر جای مانده‌اند و پیشکشی آیینی در کانون ادیان کنفوسیوس و دائو باقی مانده است.

دین شانگ بیشتر دینی خانوادگی بود بر محور کهن ترین نوع شناخته شده: نیاپرستی چینی. نیاکان میانجیهای سرنوشت‌سازی بین شاه و «شانگ‌دی» بودند و امکان ایفای نقش واسطهٔ زمین و آسمان را برای شاه فراهم می‌کردند. هر روز هفته با یک نیای شاه نسبت داشت و خودِ زمان را قداست می‌بخشید.

بعد سیاسی دین شانگ روشن است و تکیه‌اش بیشتر بر هویت اجتماعی شاه و نه سرنوشت یا رستگاری شخص خودش. دین اشرافی شاه کاری با خلوت فرد ــ حتی فرد شاه ــ نداشت. پیوند شاه با نیاکانش و «دی» برای رستگاری شخص او مهم نبود؛ در سعادت کل کشور تأثیر داشت. پس دین خودبخود سیاسی می‌شد و سیاست ذاتاً دینی. سعادت واحدهای بزرگ‌تر خانواده و قوم و کشور هنوز دغدغهٔ اصلی ادیان چینی است ــ و با این حال حکومتهای این کشور اغلب به جلوگیری از دین گرایش داشته‌اند.

دین شانگ یک بعد دیوانی بارز هم داشت که متجلی بود در جدول ثابت ایام قربانیها برای نیاکان (چیزی مثل ذُکرانهای قدیسان کلیسای کاتولیک رومی)، ضوابط و مقررات قربانیها، اختیارات و صلاحیتهای هر خدا و نیا، سلسله مراتب آنان، و جنبهٔ غیرشخصی قدرتشان که از مرتبهٔ نسل آنها در مراتب اقتدار خاندان سرچشمه می‌گرفت. برای مثال،

بسیاری از نیاکانشان را تنها با شمارهٔ نسلشان می‌خواندند، مثل «چهارمین نیای دینگ» ـ درست بر خلاف کلیسای کاتولیک که تصویری کاملاً شخصی از قدیسانش به دست می‌دهد. این نگاه دیوانی دین شانگ هنوز در ادیان چینی باقی است. مثلاً برخی از خدایان دین عوامی مانند تودی /توتی گُنگ/کونگ (خدای محلی زمین) یا چنگ هوانگ (خدای شهر) صاحبان موقت منصبهای روحانی خود به شمار می‌روند و قابل عزل‌اند.

سرانجام، دین شانگ به دنبال حفظ هماهنگی در میان دنیای متعالی یا مقدس (قلمرو خدایان و نیاکان) و دنیای مادی یا نامقدس (قلمرو اجتماعی و سیاسی) بود؛ و همهٔ آیینهای شانگ این هدف را نشان می‌دادند. ولی هماهنگی، خود، هدف نهایی نبود؛ در خدمت هدف بزرگ‌تری قرار می‌گرفت: سعادت جامعه. شاه حکم لولای میان زمین (دی) و آسمان (تیان/تِین) را داشت و در هماهنگی نظام عالم مؤثر بود.

استمرار چشمگیر این بن‌مایه‌ها در تاریخ چین نباید بر دگرگونیها و تازگیهای هر دوران سایه افکند. فهم ما از ادیان چینی باید پویایی و تنوع حیات دینی را هم منعکس کند. در واقع درسی که ما از ادیان چینی می‌گیریم این است که معنا و مفهوم حقیقی را باید در جزئیات زندگی روزمرهٔ مردم عادی جستجو کرد.

دین آغاز عصر ژو

قوم ژو (Zhou) اصلاً از ناحیه‌ای در غرب شانگ بودند در کنار رود وِی که از شاخه‌های بزرگ رود زرد است. نسلشان به شاه وِن (شاه بافرهنگ) می‌رسید که پسرش شاه وو (شاه نظامی) در نیمه‌های سدهٔ یازدهم ق‌م شانگ را برانداخت. شاه وو در جوانی مرد و چون پسرش هنوز در سنی

نبود که بتواند حکومت کند، برادر وو، اربابِ ژو، نیابت سلطنت را به عهده‌گرفت تاشاه جوان بزرگ شد. ون، وو، و ارباب ژو بعدها سرنمونه‌های حکومت انسانی به شمار آمدند، خاصه در اندیشهٔ کنفوسیوس و پیروانش. ارباب حتی قداست یافت زیرا تیولش استان لو بود (در رأس شبه‌جزیرهٔ شاندونگ در شرق چین) که کنفوسیوس آن جا به دنیا آمد.

ابتدا تمدن ژو پیشرفتگی تمدن شانگ را نداشت ـ مثلاً هنوز خط نداشتند ـ اما فرهنگ شانگ را به سرعت جذب کرد. خانوادهٔ شانگ را نابود نکردند؛ تیولی به آنها دادند ـ استان سونگ (Song) ـ به شرط وفاداری به خاندان جدید، تا بتوانند به نیاکانشان عرض بندگی کنند و قربانی تقدیم کنند. نظام حکومتی آنها را با مسامحه «فئودالی» نامیده‌اند، حال آن که بر خلاف فئودالیسم اروپا در آن دهقانان اسیر زمین نبودند و ارباب محلی (گُنگ/کونگ) نه به موجب قانون بل به واسطهٔ پیوندهای خویشاوندی در بیعت شاه بود. شاه مستقیماً تنها بر قلمرو کوچکی در گرداگرد پایتخت، چانگ‌آن، در درهٔ رود وِی در حوالی شیان کنونی، حکومت داشت. شاهان ژو نخستین کسانی بودند که خود را «پسر آسمانی» خواندند و این نام بر روی امپراتوران چین تا آغاز قرن بیستم ماند. تنها آنان بودند که حق (و مسئولیت) داشتند که قربانیهای سالانه را برای آسمان تقدیم کنند. این نیز تا قرن بیستم بر جای ماند.

سلسلهٔ ژو اسماً حدود ۸۰۰ سال ـ تا ۲۲۱ ق‌م ـ دوام آورد، اما قدرت و مملکت ژو تنها تا ۷۷۱ ق‌م محفوظ ماند. در این سال شاه را کشتند و پایتخت به لوئویانگ در شرق چانگ‌آن منتقل شد که محافظتش آسان‌تر بود. دوره‌های مطابق این دو پایتخت را ژوی غربی (۱۰۴۵ ـ ۷۷۱) و ژوی شرقی (۷۷۱ ـ ۲۲۱) نام نهاده‌اند. دورهٔ ژوی غربی خاصه ادوار نخستین شاهانش را اندیشمندان چینی بعدها عصر طلایی حکومت منور شاهان

حکیم نامیده‌اند، در حالی که ژوی شرقی دورهٔ تجزیهٔ فزاینده‌ای بود که به دوران «دول متنازع» (۴۷۹ ـ ۲۲۱ ق‌م) مشهور شد. هفت دولت بزرگِ باقی مانده (که در گذشته تیولهای ژو بودند) چندان جنگیدند تا تنها یکی، دولت چین (Qin)، بر جای ماند. با این همه، تمدن کلاسیک چین در همین دورهٔ ژوی شرقی جوانه زد. در این دوران بود ـ مشهور به «دورهٔ صد فیلسوفان» ـ که کنفوسیوس‌باوری، دائوباوری، و بسیاری مکتبهای فکری دیگر متولد شدند.

منابع موجود از دین ژوی متقدم نسبت به شانگ بیشتر است. خاصه این امکان هست که دین مردم عادی ژو را از باورها و آیینهای حاکمان ژو تشخیص دهیم. هر دو دسته به خدایان و اشباح و نیاکان و اهمیت حوادث غیرعادی طبیعت معتقد بودند و فالگیری و قربانی و جنگیری در میان هر دو گروه رواج داشت. تفاوت دو جماعت بیشتر در میزان تأکید و چگونگی تفسیر بود. این تفاوتها در ژوی غربی پیدایش آغاز کردند و در ژوی شرقی یا دورهٔ کلاسیک نمایان‌تر شدند.

سران

نخستین فرمانروایان ژو چنان که انتظار می‌رود بیشتر دغدغهٔ خدایان حاکم و امور سیاسی را داشتند، حال آن که مردم بیشتر متوجه خدایان و دیوان و اشباح دون‌پایه‌ای بودند که در زمین سکونت داشتند و مزاحم آنها می‌شدند. افزون بر شانگ‌دی، خدای بزرگی که معبود شاهان شانگ بود، ژوها خدای دیگری را به نام تیان/تی‌ین (آسمان) نیز می‌پرستیدند. این احتمال هست که پرستش «تیان» از پیش از استیلای ژو بر شانگ در میان ژوها رایج بوده باشد، اما گواه مستقیمی از آن در دست نیست. سرانجام «تیان» پربسامدترین نام بزرگ‌ترین خدای قشر نوپای رهبران فکری

جامعهٔ ژو در دورهٔ کلاسیک شد. در آغاز عصر ژو این نام اغلب مترادف با «شانگ‌دی» به کار می‌رفت، تنها با اندکی تفاوت در معانی ضمنی که رفته رفته غالب شد. «شانگ‌دی» به روشنی بر خدایی متشخص که ارادهٔ شخصی دارد دلالت می‌کند، حال آن که «تیان» دارای ابهام بسیار است. در آغاز عصر ژو «تیان» نیز احتمالاً خدایی متشخص بود، اما به طور تلویحی بر معانی دیگری هم دلالت می‌کرد مانند «منزلگاه خدایان و نیاکان». همچنان که در زبانهای امروزیِ ما واژهٔ «آسمان، heaven» هم در مفهوم کنایی به‌خود شخص خداوند اطلاق می‌شود و هم در حالت نامتشخص به قلمرو خداوند و هم در معنای کاملاً طبیعی به جوّ زمین، «تیان» نیز اندک اندک طیف گسترده‌ای از معانی را در بر گرفت. در دوران ژوی غربی دو معنی نخست آن چیرگی یافت. معنی سوم، معنی طبیعی آن، را بعدها تنها اقلیت کوچکی از فیلسوفان کلاسیک چین به کار بردند.

ولی در حالی که «تیان» و «شانگ‌دی» با یکدیگر همپوشی معنایی داشتند، تیان تفاوت فراوانی به لحاظ اشارات اخلاقیش داشت. دیدیم که در استخوانهای فالگیری دوران شانگ هیچ نشانی از اهمیت اخلاق شاه یا ملاحظات اخلاقی «شانگ‌دی» نیست. حال آن که حاکمان ژوی غربی «آسمان» را خدایی بااخلاق می‌شناختند که از این رو فرمان سرنگونی شانگ را به دست ژو صادر کرده بود که شاهان شانگ منحط و فاسد شده بودند، در حالی که شاهان ژو اسوه‌های تقوا و فرمانروایی خیراندیشانه به شمار می‌رفتند. این باور تیان/تیِن مینگ (تفویض اختیار آسمان) نام گرفت و در قدیم‌ترین متون کلاسیک چینی به اربابِ ژو، برادر شاه وو، نسبت داده می‌شود. صورت تکامل‌یافتهٔ آن می‌گوید که صلاحیت و قدرت فرمانروایی را «آسمان» بر اساس دِ/تِ (de تقوای) خاندان بدو می‌سپارد و هر زمان که تقوا رو به نزول گذارد آن را پس می‌گیرد. این تعبیر، در

دورهٔ کلاسیک، شالودهٔ نظر کنفوسیوس در بارهٔ تعویض سلسله‌ها شد و نشان داد که چرا و چگونه صلاحیت فرمانروایی به طور قانونی از خاندانی به خاندان دیگر منتقل می‌گردد.

این نظریهٔ «تفویض اختیار آسمان» را اکنون می‌توان توجیهی برای براندازی نظامی شانگ پنداشت. مشروعیت مذهبی تراشیدن برای عمل سیاسی یا نظامی از اعصار دور رایج بوده است. در چین باستان احتمالاً انگیزهٔ اولیه بود برای افزایش اهمیت ملاحظات اخلاقی در عقاید و اعمال دینی. اعتقاد به «تفویض اختیار آسمان» ـ و عقیده به این که «آسمان» صاحب ارادهٔ اخلاقی است ـ سرانجام از ارکان دین کنفوسیوس شد: این اصل که ارزشهای اخلاقی، دست کم به شکل بالقوه، در ذات جهان طبیعت نهفته است.

مردم

مردم عادی دلیل کمتری برای خرسندی از اوضاع داشتند و لذا دلیل کمتری برای باور کردن این که ارادهٔ «آسمان» همیشه خیر است. کتاب ***چکامه‌ها*** شعری دارد که احتمالاً بازگوی احساس مردم عادی است:

آسمان بزرگ، از بیدادگری،
این نابسامانیهای فرساینده فرو می‌فرستد.
آسمان بزرگ، از نامهربانی،
این سیه‌روزیهای بزرگ فرو می‌فرستد.

این احساس، هرچند که بی‌گمان در انحصار مردم عادی نبوده است، هیچ همخوانی با تصور «آسمان» دادگر بااخلاق ندارد. به طور کلی باورهای تودهٔ مردم در دوران ژوی غربی پیوند نزدیکی با چرخهٔ کِشت و نیروهای

مؤثر در آن داشت. از این رو مردم عادی بیش از برادران دینی‌شان در حکومت به نیروهای الاهی منفی یا خطرناک ساکن دنیا توجه داشتند. این نیروها برعکس «آسمان» مجرد در قالب انواع و اقسام خدایان و ارواح و دیوان و اشباح ظاهر می‌شدند. مار مقدس، دیو خاردار، اشباح گرسنه، و خدای بندپای آبی، تنها چند نمونهٔ مزاحم‌تر این موجودات بودند. دیگران خنثاتر یا بی‌زیان‌تر به نظر می‌رسیدند، مثل خدایان کوهها و رودها و دریاها (که معمولاً به صورت حیوانی ترکیبی یا به شکل حیوان ـ انسانی مجسم می‌شدند)، خدایان زمین (تو شِن) از نواحی خاص دیگر، بزرگ‌ترینِ خدایان که یا ممکن بود «شانگ‌دی» نامیده شوند (به معنی «خدای بزرگ» که همان نام مورد استفاده در دورهٔ شانگ بود)، یا «شانگ هوانگ» (فرمانروای بزرگ) و یا «شانگ‌شن» (خدای والا).

به استثنای احتمالی خدایان بزرگ، هیچ یک از این موجودات الاهی جاودانی نبودند. به علاوه هیچ یک اعتنایی به تقوای انسان نداشتند. خدایان مردم همانند نیاکان شانگ قربانیها را در معادلهٔ الطاف قرار می‌دادند. قربانی، فالگیری، و جنگیری ـ وقتی خدایان مزاحم می‌شدند ـ شکلهای معمول تعامل خدایان و آدمیان بودند. این آیینها در میان مردم، بر خلاف سران که از آنها اغلب استفادهٔ سیاسی می‌کردند، بیشتر در خدمت سعادت افراد و خانواده‌ها بودند. شباهتهای خدایان با آدمیان، خاصه از این نظر که آنها هم می‌مردند، در این ادوار آغازین تاریخ ادیان چینی از یک ویژگی پرده برمی‌دارد که تا امروز بر جای مانده است: نبود مرز پررنگی در میان لاهوت و ناسوت.

نباید از یاد برد که جهان‌بینیهای سران و مردم نیز تفاوت اساسی با یکدیگر نداشتند. جماعت موجودات الاهی را همه می‌شناختند و از آن جا که سران دارای ریشه‌های دودمانی در سنت زراعی بودند، آنان نیز

آیینهای دلجویی و دادوستد با خدایان و ارواح و اشباح را برگزار می‌کردند. جهان‌بینی دینی یک کل پیوسته بود و تفاوت تأکیدها در آن از اختلاف منافع و دغدغه‌های دارندگان آن سرچشمه می‌گرفت.

در اواخر دورهٔ ژوی غربی یک قشر روشنفکر جدید پا به عرصهٔ وجود نهاد. این زیرطبقهٔ نخبهٔ نوپا، که متون شالودهٔ سنت کلاسیک را پدید آورد، در تفسیرش از اندیشهٔ «تفویض اختیار آسمان» با رجال حاکم اختلاف داشت. در ژوی غربی متأخر (اواخر قرن نهم تا اوایل قرن هشتم ق‌م) نخبگان روشنفکر بیش از پیش به مفهوم انتزاعی «آسمان» بااخلاق توجه نشان دادند و این اندیشه از مقام توجیه شرعی برای عمل سیاسی به جایگاه شالودهٔ دینی برای یک نظام فکر و عمل اخلاقی ارتقا یافت. در این میان نخبگان حاکم نیز از آن جا که نیاز به توجیه شرعی براندازی نظامی شانگ قریب ۲۰۰ سال از عمرش گذشته و ضرورت سابقش را از دست داده بود، به مذهبهای کهن‌تر پرستش نیاکان سلطنت و ارواح طبیعت روی آوردند. این دو جریان فرهنگی نخبگان، تنها با پیروزی دین کنفوسیوس به عنوان مرام رسمی حکومت در دورهٔ هان، دوباره به وحدت رسیدند.

۳

دوران کلاسیک

فروپاشی خاندان ژو از سال ۷۷۱ ق‌م آغاز شد که شاه در یورش چادرنشینان غیرچینی از غرب پایتخت، چانگ‌آن، کشته شد و پایتخت را به شهر شرقی لوئویانگ در قلب درهٔ رود زرد انتقال دادند. این رخدادها دورهٔ خونینی از جنگ و کشمکش را آغاز کرد که ۵۰۰ سال به درازا کشید. نیمهٔ نخست این دوران را پیرو نام *سالنامهٔ بهار و خزان* که به کنفوسیوس منسوب است و وقایع سالهای ۷۲۲ - ۴۸۱ ق‌م را گزارش می‌کند دورهٔ «بهار و خزان» نامیده‌اند. نیمهٔ دوم که تا وحدت دوباره در عهد چین (Qin) در سال ۲۲۱ ق‌م را در بر می‌گیرد دورهٔ «دول متنازع» نام گرفته است.

با افول قدرت شاهان ژو، بسیاری از تیولداران آنها ــ اربابان موروثی نواحی ــ وارد جنگی بر سر قدرت شدند. مردم را بارها به سربازی در ارتشهای مختلف می‌بردند و چون مرد نیرومندی نمی‌ماند که کشت کند، اقتصادهای زراعی محلی (نیز روحیهٔ اجتماعی و زندگی خانوادگی) از هم می‌پاشید. اندک اندک قوی‌ترین دولتها (تیولهای سابقی که اکنون دولتها را تشکیل داده بودند) ضعیف‌ترها را می‌بلعیدند و در واپسین سدهٔ روزگار

«دول متنازع» برخی از اربابها شروع به شاه (وانگ) خواندن خویش کردند، عنوانی که در گذشته تنها از آن شاه شاهان ژو بود.

این دورهٔ تلاطم سیاسی و اجتماعی دوران پرباری در تاریخ دین و فلسفهٔ چین بود و دینهایی پدید آورد که با دورهٔ کلاسیک تمدن چین نسبت یافته‌اند. دین کنفوسیوس و دین دائو پرآوازه‌ترین و پرنفوذترین این ادیان‌اند، اما چند مکتب فکری مهم نیز در این دوره ظهور کردند.

فروپاشی حکومت ژو غالب روشنفکران را به این نتیجه رساند که نیاز مبرمی به یک شالودهٔ سیاسی و فکری نو برای دولت است. مسئلهٔ فکری‌ای که سقوط حکومت ژو مطرح کرد دو جنبهٔ اساسی داشت: نظری و عملی. مسئلهٔ نظری از اصل اعتقادی «تفویض اختیار آسمان» سرچشمه می‌گرفت: اگر آسمان ارادهٔ اخلاقی دارد و اگر می‌تواند با تعویض حکام بد با حکام خوب در زندگی بشر تأثیر بگذارد، چگونه است که خشونت و محنت ادامه می‌یابد؟[1] این مسئله و مسئلهٔ مرتبط با آن، ماهیت انسان، در پایان دورهٔ ژو محور دین کنفوسیوس شد.

مسئلهٔ عملی، که روی‌هم‌رفته از مسئلهٔ نظری توجه بیشتری جلب کرد، ساده‌تر بود: چگونه می‌توان بسامانی و هماهنگی را به دولت و جامعه بازگرداند؟ نقش دقیق حکومت در زندگی انسان چیست و چگونه باید جامعه و حکومت را سازمان داد؟ حاکمان چگونه می‌توانند به مسئولیتهای خود در قبال مردمشان عمل کنند؟ و چگونه می‌توانند مشروعیت خود را در پرتو اصل «تفویض اختیار آسمان» حفظ کنند؟

---

۱) این شکلی از مسئلهٔ تئودیسی یا عدل الاهی است که ابتدا در مورد روایتهای توراتی مطرح شد: اگر خدا خیر مطلق و قدرت متعال است، شر چگونه می‌تواند وجود داشته باشد؟ مسئله یا معضلی مانند این ــ پرسش از ماهیت و علت شر و محنت ــ در بطن هر سنت دینی ـ فلسفی نهفته است. ن

این بود جو فکری‌ای که «دورهٔ صد فیلسوفان» را پدید آورد، نامی که گاه به ژوی شرقی اطلاق می‌شود. از آن جا که «آسمان» خاستگاه مرجعیت اخلاقی و مشروعیت سیاسی بود، این مسئله‌های مرتبط با یکدیگر هم خصلت دینی پیدا می‌کردند و هم صبغهٔ سیاسی.

دورهٔ کلاسیک دین کنفوسیوس

کنفوسیوس

کنفوسیوس به سال ۵۵۱ ق‌م در استان کوچک لو نزدیک شهر کنونی چوفو به دنیا آمد و او را کُنگ چیو نامیدند. نامی که در بزرگسالی بدان شهرت یافت کُنگ ژونگنی بود، هرچند بسیاری او را با احترام کُنگْذْزی یا «استادْ کنگ» می‌خواندند. کنفوسیوس نام لاتینی شدهٔ اوست که مبلغان یسوعی شاغل در چین در قرن هفدهم بر اساس یک نام محترمانهٔ دیگر ولی کم‌کاربرد او، کنگفودزی، برایش ساختند.

خانوادهٔ او از اشرافی بودند که ثروتی برایشان نمانده بود و کنفوسیوس مرشد دوره‌گردی شد با حدود سی مرید. او آرزو داشت رایزن معتمد یکی از شاهانی شود که برای ایجاد چین واحدی در زیر سلطهٔ خود با یکدیگر رقابت داشتند، ولی هرگز به آرزویش نرسید. نوشته‌اند یکی دو منصب کوچک دولتی به دست آورد، ولی تا زنده بود نتوانست اعتماد هیچ شاهی را که شکوه اوایل عهد ژو را به کشور بازگرداند جلب کند. با این همه گویا آن محبوبیت شخصی و حجیت اخلاقی را داشت که تأثیر عمیقی در پیروانش بگذارد و حکیم شناخته شود. در قرنهای بعد او رفته رفته مظهر یک نظام فکری و عملی شد که پیوستگی جدایی‌ناپذیری با فرهنگ چینی پیدا کرد.

بهترین سند موجود از تعالیم کنفوسیوس مجموعه‌ای از گفته‌ها و گفتگوهای اوست که در چینی *لون‌یو* (مباحثات و اقوال) نام گرفته و در انگلیسی به Analects (*شَذَرات*) ترجمه شده است. آن را شاگردان او کمی پس از مرگش بر پایهٔ محفوظات ذهنی خود از تعالیم شفاهی او شروع به تألیف کردند. اسناد دیگری، که بی‌گمان بسیاری از آنها ساختگی بودند، در یکی دو قرن بعد به کتاب افزوده شدند. از این رو گرچه *شذرات* را نمی‌توان سند تاریخی کاملاً معتبری دانست، آنچه را که عرضه می‌کند مردم چین در طول دوهزار سال عین تعالیم کنفوسیوس شمرده‌اند. اندیشهٔ کنفوسیوس تأثیرش را از رهگذر این کتاب در تاریخ اندیشه و دین در چین نهاده است.

جواب کنفوسیوس برای مسائل نظری و عملی‌ای که سقوط قدرت ژو مطرح کرد این بود که صلح را با احیای اخلاق یا «دِ/تِ» (تقوای) طبقهٔ حاکم می‌توان به کشور بازگرداند. او می‌گفت که «آسمان» به این اخلاق باطنی پاسخ می‌دهد نه به آیینهای ظاهری یا اعمال زور. او معتقد بود که جامعه را با تربیت اخلاقی حاکمان می‌توان دگرگون کرد، زیرا تقوا ذاتاً تأثیر دگرگون‌کننده‌ای در دیگران دارد. تکامل فردی و اجتماعی به طور کلی اهدافی دوسویه‌اند، زیرا تکامل اخلاقی فرد مستلزم محیط اجتماعیِ اخلاقاً جانبداری است دارای خانواده‌های بادوام و مهربان، فرصتهای آموزشی، و حاکمان خوبی که سرمشق قرار گیرند. جامعه را از بالا به پایین بهتر می‌توان تکامل بخشید، چون بکارگیری مردان باتقوا (زنان نقشی در حکومت نداشتند) به مراتب آسان‌تر است. به این دلیل کنفوسیوس تعالیمش را متوجه حکام محلی و مردانی ساخت که قصدشان اشتغال در دولت بود. سوادآموزی از اجزای اصلی تربیت اخلاقی‌ای بود که او تعلیم می‌داد؛ از این رو کنفوسیوس پیامش را مستقیم به توده‌های مردم ابلاغ

نکرد زیرا اکثریت قریب به اتفاق آنها بی‌سواد بودند. ولی در قرنهای بعد تعالیم کنفوسیوس از مجرای نظام آموزشی به همهٔ قشرهای جامعه رسید.

راه خوبی برای فهم تعالیم کنفوسیوس در بستر فکریشان بررسی چند واژهٔ کلیدی است که او تعاریف جدیدی از آنها به دست داد. از آن میان سه واژه مهم‌تر است: رِن/جن (انسانیت)، لی (آدابدانی) و جونْذزی/چونتزو (مافوق).

انسانیت (رن/جن) تا پیش از روزگار کنفوسیوس، «رِن» معنایی داشت در مایهٔ مهربانی و بخشندگی و نیکوکاری، به ویژه از جانب یک مافوق در حق یک زیردست. در مکتب کنفوسیوس «فضیلت کبیره» شد و معنایی پیدا کرد که دقیق‌ترین ترجمهٔ آن «انسانیت» است. «رن» کمال مفهومی است که از انسان بودن اراده می‌شود؛ و در واقع «رن» همان دو معنایی را دارد که ما از «انسانیت» می‌فهمیم: هم رفتار انسانی یعنی مهربانانه با دیگران داشتن و هم صفات بایستهٔ نوع انسان را داشتن. پس به زعم کنفوسیوس، انسان بودن یعنی رفتار انسانی داشتن.

اما رفتار انسانی یعنی چه؟ نزدیک‌به‌تعریف‌ترین جمله در مورد «رن» در *شذرات* این جمله است: «فان چی در بارهٔ رن پرسید. استاد گفت دیگران را دوست بدارید.» بیشتر گفته‌های راجع به «رن» در *شذرات* توصیف‌اند نه تعریف. انسان، علاوه بر دوستدار دیگران بودن، باید شیائو (حرمت‌نگهدار والدین و بزرگترها)، مؤدب، موقر، صدیق، قوی، مصمم، مقتصد، کم‌حرف، و امین باشد. و انسانی که می‌داند انسان بودن یعنی رفتار انسانی داشتن، مرگ را به ترک «رن» ترجیح می‌دهد.

انسانیت با احساسهای طبیعی محبت و احترام به والدین و خودباوری وصداقت،که به طور طبیعی تا سن بلوغ درکودکی که محبت دیده و اجتماعی

بار آمده بروز می‌کند، آغاز می‌شود. قدم اخلاقی حساس را فرد زمانی برمی‌دارد که آن احساس درونی خودباوری را، در قالب محبت و توجه و رفتار درست، شامل حال دیگران می‌کند. «و اما رفتار انسانی. تو می‌خواهی خود را ثابت کنی، پس به دیگران هم کمک کن که خود را ثابت کنند. تو می‌خواهی خود را نشان دهی، پس به دیگران هم کمک کن که خود را نشان دهند.» این مفهوم را می‌گویند دوسویگی (شو) که با قانون طلایی کنفوسیوس نیز تعریف می‌شود: «آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند.»

آدابدانی (لی) «لی» در آغاز به آیین قربانی برای خدایان و نیاکان اطلاق می‌شد. در عصر کنفوسیوس توسع معنا یافته بود و تکریم و احترام، و رفتار متناسب آن در زمان برگزاری این آیین، را نیز در بر می‌گرفت. کنفوسیوس وسعت معنای آن را باز هم افزایش داد. و حال شد رفتار شایسته در هر موقعیتی؛ رفتاری که شخصیت اخلاقی یک انسان واقعی را به درستی نشان می‌داد. رفتار آیینی بدون «رن» پوچ و بی‌معنی است: «اگر انسانی انسانیت نداشته باشد، آیین به چه کارش می‌آید؟» و برعکس، انسانیت باید در رفتار اجتماعی شایسته متجلی شود: «با چیرگی بر خویشتن و بازگشت به آیین، انسان انسانیت پیدا می‌کند.»

کنفوسیوس تعبیر وسیعی از جایگاه آیینها در زندگی انسان داشت و معتقد بود هر جنبه‌ای از زندگی را باید دقیقاً مطابق الگوهایی که ارزشهای انسانی را بیان می‌کنند شکل داد. بدین سان زندگی کنفوسیوسی یک مراسم دائم می‌شود که از احترام به فرهنگ انسانی و استعداد دستیابی به کمال اخلاقی، که منحصر به انسان است، حکایت می‌کند. این که آیین کنفوسیوسی هرگز به معنی تشریفات رسمی نیست، در *شذرات* از زبان یک شاگرد او بیان می‌گردد:

سه چیز است که بزرگمرد [جوندزی، مافوق] در طی مراحل «طریقت» سرلوحهٔ کارش قرار می‌دهد: از هر حرکت، از هر حالتی که اتخاذ می‌کند، باید هر نشانی از خشونت و نخوت را بزداید؛ هر جلوه‌ای که به چهره‌اش می‌بخشد باید نشان از حسن نیت داشته باشد؛ از هر سخنی که بر زبان می‌آورد، از هر لحن کلامش باید هر اثری از درشتی و بی‌ادبی را دور کند. چیدمان ظروف آیینی و غیره را، کسانی هستند که کارشان رسیدگی به این قبیل امور است.

این گفته، به روشنی، مفهوم کنفوسیوسی «لی» را از تصور اجرای درست آیینها بدون اعتقاد قلبی و حسن نیت جدا می‌کند. «انقلاب اخلاقی» که کنفوسیوس در چین باستان پدید آورد در آن متجلی است. در حالی که آیینهای شانگ و ژوی متقدم تنها به شرطی کارساز به شمار می‌رفتند که درست اجرا می‌شدند، کنفوسیوس برای نخستین بار به آیینها شالوده‌ای اخلاقی بخشید.

مافوق (جونْدزی) «جوندزی» در آغاز به معنی «اشرافزاده» به کار می‌رفت و بر اشرافیت موروثی دلالت می‌کرد. کنفوسیوس اشرافیت حقیقی را به اخلاق دانست نه به شجره. در اندیشهٔ کنفوسیوس «جوندزی» شخصی است که می‌کوشد یک «رن» یا انسان واقعی شود. پس «جوندزی» نیاز به خودسازی و خودآزمایی پیوسته دارد:

استاد گفت «اگر با سه نفر همراه شوم، یکی از آنها بی‌شک معلم من خواهد بود. هرچه را در آنها خوب است می‌گیرم و پیروی می‌کنم و آنچه را که خوب نیست می‌بینم و [در خود] تغییر می‌دهم.»

دیگر صفت «جوندزی» شوق فراگیری (شوئه، xue) است. اگرچه کنفوسیوس خود را انسان کامل نمی‌دانست، وجود این صفت را در خویش انکار نمی‌کرد:

> استاد گفت «در هر شهری که ده خانواده ساکن باشند، بی‌گمان هستند کسانی که صداقت و امانت مرا داشته باشند؛ اما کسی نخواهد بود که به اندازهٔ من به فراگیری اهمیت بدهد.»

فراگیری، از دیدگاه کنفوسیوسیها، هم خودسازی را شامل می‌شود و هم مطالعه را به معنی محدودش. و موضوع مطالعه در روزگار کنفوسیوس سنت فرهنگی‌ای بود که از گذشتگان به ارث می‌رسید. کنفوسیوس، این بار نیز در مورد خود، می‌گوید «من منتقل می‌کنم، خلق نمی‌کنم. من به قدیم اعتماد دارم و عشق می‌ورزم.» او معتقد بود که تیان/تیِن دائو/تائو (راه آسمان) در عصر شاهان متقدم ژو به خوبی جامهٔ عمل پوشیده و بعد به کجراهه افتاده، ولی در اسناد مکتوب و در وجوه مختلف سنت فرهنگی کشور مانند هنرها بر جای مانده است. از این رو «جوندزی» برای فراگیری به مطالعهٔ بعضی متون مکتوب و آموزش آیینها و موسیقی و ادبیات نیاز دارد. مهم‌ترین متنها «پنج کتاب» (وو جینگ/چینگ) بودند.

نخستین آنها یی جینگ/ئی چینگ یا *کتاب تغییر* بود، یک راهنمای فالگیری منسوب به فوشی شخصیت اساطیری ازلی به انضمام مطالب جدیدتری منتسب به شاهْ وِن و اربابِ ژو مؤسسان مکرم سلسلهٔ ژو و توضیحات دیگری منسوب به کنفوسیوس. این حسن شهرت به *کتاب تغییر* اعتبار خاصی می‌بخشید و این اثر قدیم‌ترین و عمیق‌ترین بیان دائوِ کنفوسیوسی به شمار می‌رفت. متن دوم، شی جینگ/چینگ یا *کتاب چکامه‌ها* (یا ترانه‌ها یا سروده‌ها) که تدوین آن را به کنفوسیوس نسبت

می‌دهند، مجموعهٔ اشعار یا تصنیفاتی است که هم ترانه‌های عامیانه و هم سروده‌های اشرافی دارد در ستایش سردودمانها و قهرمانان. متن سوم، شو جینگ/چینگ یا *کتاب اسناد*، خود ادعا می‌کند که مجموعه‌ای از اظهارات و اسناد رسمی است از دوره‌های شیا، شانگ، و ژوی متقدم. برخی از کهن‌ترین اسطوره‌های چینی در این اثر جای دارد، داستانهایی در بارهٔ شاهان حکیمی مانند یائو، شون و یو که مظهر ارزشهای کنفوسیوسی مهمی از قبیل وظیفه‌شناسی و شایسته‌سالاری‌اند. متن چهارم، چون چیو یا *بهار و خزان (سالنامه)* که باز به کنفوسیوس منتسب است، وقایع سیاسی استان «لو» زادگاه او را نقل می‌کند. کتاب پنجم خود شامل سه اثر بود (*یی‌لی، ژولی، لی‌جی/لی‌چی*) در توصیف آیینهای رسمی دربارهای ژوی متقدم، و شیوه‌های رفتار، آداب و رسوم، جامه‌ها، و دیگر دانستنیهای زندگی شاهان حکیم ــ که بیشتر آن را نویسندگان بسیار جدیدتری بازسازی کرده بودند.

این متنها نخستین مجموعهٔ متون شرعی یا مقدس دین کنفوسیوس و نخستین برنامهٔ دروس کنفوسیوسی را تشکیل دادند. آنها دست‌کم برای نخبگان حاکم آیینهٔ تمام‌نمای افکار و آداب و تاریخ سرسلسلگان باتقوای ژو شدند. «ون» یا فرهنگی که آنها آفریدند ــ یا تصویر آرمانی آن در این متون ــ الگویی شد برای جامعهٔ انسانی که کنفوسیوسیها به دنبالش بودند.

حکومت *تقوا (دِ/تِ)* نیت حکومت در اندیشهٔ کنفوسیوس این است که همچون نیروی مبدِل مثبتی در جامعه عمل کند و محیطی در جامعه پدید آورد که احتمال توجه فرد به ارادهٔ «آسمان» و عمل بدان را افزایش دهد تا بسامانی و هماهنگی نتیجه شود. پس حکومت در اندیشهٔ کنفوسیوس امری دینی است. نظریهٔ کنفوسیوس در بارهٔ حکومت تکیه بر مفهوم «د»،

«de» (تقوا یا نیروی اخلاق) دارد، نیروی تأثیرگذاری در دیگران با ایجاد سرمشق اخلاقی. برای مثال:

استاد گفت «با مقررات هدایتشان کنی و با مجازات نظم برقرار کنی، مردم طفره می‌روند و شرمشان می‌ریزد. با نیروی اخلاق (د) هدایتشان کن و با آداب (لی) نظم را برقرار کن تا احساس شرم کنند و خود را اصلاح کنند.

منظور این است که مردم به طور طبیعی به حاکم بااخلاق دل می‌بندند و از سرمشق او پیروی می‌کنند، بدون آن که نیازی به استفاده از زور باشد. تأثیرگذاری با نیروی اخلاق به مراتب کارسازتر از قهر سیاسی یا قانونی است. اگر مردم از حاکم خوب سرمشق بگیرند، دیگر نیاز چندانی به قوانین بازدارنده و مجازاتهای سخت نخواهد بود.

این که مردم طبیعتاً مجذوب خوبی می‌شوند نطفهٔ یک نظریه در بارهٔ طبیعت انسان است. کنفوسیوس در گفتگویی با یک مقام دولتی می‌گوید:

شما، حضرت آقا، اگر خوبی بخواهید، مردم خوب خواهند بود. خصلت بزرگزادگان (جوندزی) مثل باد است و خصلت دون‌پایگان چون علف. باد که می‌وزد، علف ناچار است خم شود.

این البته تصویری آرمانی از جامعهٔ کامل است، اما این نظریهٔ عمومی که شر در ذات حکومت نیست و حکومت می‌تواند نیرویی اخلاقی در جهت خیر باشد امروزه نیز اعتبار خود را دارد.

پیروان کنفوسیوس به «رو/جو» مشهور شدند به معنی «فرزانه». این شهرت از نسبت آنها با هنر و ادب حکایت می‌کرد. به تعبیری آنها متولیان و متخصصان سنتهای فرهنگی و ادبی (وِن) به ویژه در زمینهٔ آداب و آیینهای

دربار بودند. به چشم آنها فرهنگ شاهان ژوی متقدم که در کتابها ثبت شده بود، نقشه‌ای اخلاقی فراهم می‌آورد که راه رسیدن به کمال غایی فردی و اجتماعی ـ اهداف هم‌ارز طریقت کنفوسیوس ـ را نشان می‌داد.

مِنکیوس

کنفوسیوس بیشتر معلم بود تا فیلسوف؛ نظرش را می‌گفت بدون این که از آن دفاع منطقی یا در باره‌اش استدلال عقلانی کند. نخستین فیلسوف کنفوسیوسی واقعی ـ یا نخستین فیلسوفی که سند مکتوبی از او بر جای مانده ـ منکیوس بود که در قرن چهارم ق‌م می‌زیست. نام اصلی او «مِنگ /مونگ که» بود و مشهور به منگْذْزی /منگتزو یا استاد منگ /مونگ است. او تنها اندیشمند چینی دیگری است که نام یسوعی لاتینی شده‌اش هنوز به کار می‌رود. او کمابیش یک سده پس از مرگ کنفوسیوس به دنیا آمد و یحتمل شاگرد نوادهٔ کنفوسیوس بوده است. منکیوس بر خلاف کنفوسیوس رایزنی چند حاکم محلی را بر عهده گرفت، اگرچه هیچ یک از آنها توصیه‌های وی را به کار نبستند. کتاب گفتگوهای او که به سادگی منکیوس (منگذزی) نام گرفته، احتمالاً مجموعه‌ای از جزوه‌هایی است که شاگردان او تقریباً موبه‌مو از درسهای او برداشته‌اند. از *شذرات* کنفوسیوس یکدست‌تر و معتبرتر است و بحثهای مفصلی دارد که در آنها منکیوس دیدگاههایش را می‌شکافد و از آنها در برابر آرای فیلسوفان دیگر دفاع می‌کند.

دو مضمون همبستهٔ اصلی کتاب منکیوس حکومت انسانی (رِن ژِنگ / جن چنگ) و طبیعت انسانی (رن /جن شینگ) است. نظریهٔ طبیعت انسانی منکیوس پس از سدهٔ یازدهم تکیه‌گاه سنت کنفوسیوسی شد. کنفوسیوس خود تنها اشاره‌هایی گذرا و بیشتر تلویحی به طبیعت انسان کرده بود. اصطلاح

شینگ، به معنی طبیعت چیزی، جای مهمی در قاموس فلسفی روزگار کنفوسیوس نداشت؛ امایک قرن بعد موضوع داغی در بحثهای فلسفی شد.

حکومت *انسانی* منکیوس می‌گوید اولین مسئولیت هر حاکمی تضمین این شرط است که مردم می‌توانند خود را سیر کنند و پوشاکی فراهم آورند و سرپناهی داشته باشند. تنها در این صورت است که می‌تواند از آنها توقع خدمت در ارتش را داشته باشد و تنها در این حالت است که می‌تواند آنها را تشویق به تربیت اخلاقی خود کند. حاکم باید با رعایایش مانند خودش رفتار کند و هر نعمتی را که خود دارد برای آنها هم بخواهد و همچون «پدر و مادر مردم» باشد.

این نظریه اتکا بر این اندیشهٔ کنفوسیوس دارد که در کشورداری، تقوا کارسازتر از قهر است. تفاوت بین استفاده از زور و بهره‌گیری از تقوا، به چشم منکیوس، تفاوت راه فرمانروای «مستبد» با راه «شاه واقعی» است. مستبد ــ یعنی غالب حاکمان دول متنازع، به زعم منکیوس ــ ممکن است منافعی ظاهری برای مردمش تأمین کند، ولی شاه واقعی هم نیازهای مادی و هم نیازهای معنوی آنها را برآورده می‌کند. حکومت با سرمشق اخلاقی بهتر نتیجه می‌گیرد، زیرا انسانها طبیعتاً شیفتهٔ خوبی می‌شوند؛ و از این رو شیفتهٔ خوبی می‌شوند که سرمشق اخلاقی در طبیعتِ ذاتاً خوب آنها تأثیر لذت‌بخش و دلگرم‌کننده‌ای می‌گذارد. ارضای این طبیعت اخلاقی به بروز استعدادهای نهفته می‌انجامد و انسان را در متن جهان بزرگ‌تر قرار می‌دهد:

> همهٔ ده‌هزار چیز در منْ کامل است. به درون خود نگریستن و پی بردن به اعتبار [اصالت، حقیقت] خویش. چه لذتی بالاتر از این.

بدین سان اندیشهٔ منکیوس بُعدی عرفانی هم پیدا می‌کند: احساس یگانگی با جهانی که طبیعت اخلاقی «آسمان‌داده» انسان را بی‌کم‌وکاست تحقق می‌بخشد. و از ورای آن بُعد دینی اندیشهٔ کنفوسیوس آشکار می‌گردد، بعدی که تنها در دنیای مشخص فعالیت اجتماعی تحقق می‌یابد.

طبیعت *انسانی* منکیوس باور داشت که طبیعت انسان (شینگ) ذاتاً خوب و گرایشهای اخلاقی کاملاً طبیعی و خاص انسان است. او در جایی که بعدها از مهم‌ترین و مشهورترین قطعه‌ها در ادبیات فلسفی چین شد آن را چنین توضیح می‌دهد:

حال توضیح می‌دهم که چرا می‌گویم همهٔ انسانها ذهنی دارند که با دیگران همدردی نشان می‌دهد. اگر کسی ناگهان کودکی را ببیند که در شرف افتادن در چاهی است، ذهن او همیشه [بدون استثنا] لبریز از هراس و پریشانی و دلسوزی می‌شود. علت آن نه این است که فرصت را برای خودشیرینی نزد والدین کودک غنیمت می‌شمارد، نه این که می‌خواهد تحسین دوستان و همسایگان را برانگیزد و نه این که می‌ترسد شهرت بد پیدا کند. پس می‌بینیم کسی که ذهنی ندارد که احساس اندوه و دلسوزی کند انسان نیست؛ کسی که ذهنی ندارد که احساس شرم و بیزاری کند انسان نیست؛ کسی که ذهنی ندارد که احساس خشوع و فروتنی کند انسان نیست؛ و کسی که ذهنی ندارد که درست و نادرست را تشخیص دهد انسان نیست.

احساس ذهنی اندوه و دلسوزی آغاز انسانیت (رن) است؛ احساس ذهنی شرم و بیزاری آغاز درستکاری (یی) است؛

احساس ذهنی خشوع و فروتنی آغاز آدابدانی (لی) است؛ و احساس ذهنی درست و نادرست آغاز حکمت (ژی/جر/چیه) است. پس انسان چهار آغاز دارد چنان که چهار دست و پا.

به اعتقاد منکیوس، اندیشیدن در بارهٔ این مثال هر کسی را متقاعد می‌کند که هیچ انسانی نمی‌تواند افتادن کودکی را در چاهی ببیند و واکنشی نشان ندهد. حتی احساس گناه یا لذتی که ممکن است به شخص سنگدلی از ندیده گرفتن کودک دست دهد، حکایت از وجود یک حس فطری ترحم یا تشخیص درست و نادرست در درون همهٔ ما می‌کند. این که او می‌گوید کسی که این احساسها را نداشته باشد انسان نیست، باید به این معنی گرفته شود که امکان ندارد انسانی آنها را نداشته باشد.

در نظریهٔ منکیوس «چهار آغاز» یاد شده ـ رن، یی، لی، ژی ـ منابع فطری اخلاق‌اند؛ ولی تنها آغازها یا نطفه‌های آن؛ پس لازم است که پرورش یابند تا تبدیل به فضیلتهای تمام‌عیار انسانیت، درستکاری، آدابدانی، و حکمت شوند. تا آن زمان تنها چینگ (احساس یا گرایش)اند. از این رو نظریهٔ منکیوس در بارهٔ خوبی طبیعت انسان در واقع نظریه‌ای در مورد توانایی خوبی است:

تا جایی که به تمایلات طبیعی (چینگ) مربوط می‌شود، فرد می‌تواند خوبی کند؛ منظور من از خوب بودن این است. اگر خوبی نکند، تقصیر از توان فرد نیست.

ولی توان از صِرف امکان فراتر است. احساسهای توصیف شده در مورد «چهار آغاز» نمودار تواناییهای موجود برای انسان شدن‌اند. و همان قدر طبیعی و مشخص که چهار دست و پای ما. افزون بر این که تنها در نوع

انسان یافت می‌شوند. پس طبیعت انسان جوهر ثابتی نیست؛ سیر طبیعی رشد انسان است، رشدی که قوهٔ اخلاقی ما را به فعل درمی‌آورد و ما را از حیوانات متمایز می‌سازد. ما با پرورش تواناییهای اخلاقیمان می‌توانیم انسان کامل شویم.

پس چرا کسانی شرارت می‌کنند؟ منکیوس می‌گوید تفاوت بین خوبان و بدان این است که اولیها مغزشان را به کار می‌اندازند. «فکر کنی، می‌فهمی؛ فکر نکنی، نمی‌فهمی.» چیست که باید فهمید؟ اهمیت تشخیص توان اخلاقی خود و پرورش آن را. اما چرا عده‌ای مغزشان را به کار می‌اندازند و عده‌ای به کار نمی‌اندازند؟ پاسخ در نهایت به محیط برمی‌گردد. همهٔ مردم توانایی خوب شدن را دارند، ولی روند آن نیاز به تربیت فعالانه در محیطی دارد که الگوهای اخلاقی برای پیروی در آن موجود باشند، محیطی که در آن همهٔ وقت و نیروی فرد صرف تأمین مایحتاج اولیهٔ زندگی نشود و خودباوری کودک با محبت تغذیه شود. منکیوس برای تفهیم مطلب مثال می‌زند. در تشبیهی مشهور به «گاو و کوه» انسانی راکه بد شده است به کوهی تشبیه می‌کند که زمانی پردرخت بوده ولی اکنون عریان شده است. هر جوانه و نهالی که روی آن بروید خوراک گاوها و درخت‌افکنان می‌شود و جنگلی روی کوه به وجود نمی‌آید. به همین سان طبیعتِ ذاتاً خوب انسان اگر «حفاظت و تغذیه» نشود از بین می‌رود.

از این رو پاسخ منکیوس در بحث «طبیعت/تربیت» این است که انسانها همه طبیعتاً خوب‌اند. «ما و حکیمان از یک جنسیم.» این که دسته‌ای خوب‌اند و دسته‌ای بد، به تربیت برمی‌گردد. کنفوسیوس نیز در شذرات سخن نغزی دارد به همین معنا: «در طبیعت به هم نزدیک، در عمل از هم جدا.» تربیت بیرونی، یا محیط، نقشی در این نظام دارد: قابل

قیاس با نقش عنایت الاهی در الاهیات مسیحی. در تفکر مسیحی، انسان طبیعت گناهکاری دارد و تنها با لطف رایگان خداوند است ــ نه این که شایستگی آن را داشته باشد ــ که از گناه رهایی می‌یابد. در اندیشهٔ منکیوس درست برعکس است: ما طبیعتاً و بالقوه خوبیم، ولی باز عاملی خارجی لازم است تا قوه را به فعل درآورد.

در نظر منکیوس راجع به مسئلهٔ وجود شر، تأکید بر اهمیت زندگی خانوادگی و تعلیم و تربیت است. خانواده در واقع اولین کلاس درس ماست. آن جاست که با نخستین الگوهای اخلاقی یا معلمان عبرت‌آموزمان روبرو می‌شویم. در این کلاس است که گرایش فطری ما به دوست داشتن دیگران و احترام گذاشتن به مافوقهایمان (والدین و بزرگترهای دیگر) شکل می‌گیرد. از این روست که در *شنرات* گفته می‌شود حفظ حرمت والدین (شیائو) «ریشهٔ طریقت» است. بعد (اگر شخص خوشبخت باشد) تعلیم و تربیت در بیرون خانواده نیز ادامه می‌یابد. (در چین باستان معمولاً دختران از آموزش رسمی محروم بودند و اگر هرگز خواندن و نوشتن را می‌آموختند در خانه بود.) تعلیم و تربیت نه تنها فرد را با آموزگاران نمونه‌ای که مانند حاکمان باتقوا اثر تعالی‌بخشی دارند روبرو می‌سازد، بلکه مثالهایی عالی از حکیمان نیز که در کتابها ثبت شده است به وی نشان می‌دهد.

اگر بر سر تعریفی از دین به توافق برسیم، جنبهٔ دینی کنفوسیوس‌باوری منکیوسی را بهتر می‌فهمیم. یکی از مختصر و مفیدترین تعریفهای دین را فردریک استرِنگ، بوداشناس فقید، به دست داده است که می‌گوید دین «وسیلهٔ تحول غایی» است. منظور وی از «غایی» در این تعریف آن است که هدف حیات دینی برحسب هر چه که، در دین مورد نظر، مطلق یا نامشروط گمان می‌رود ــ همچون خدای ادیان ابراهیمی ــ تعریف می‌شود.

حکیم شدن در دین کنفوسیوس البته مثالی از «تحول» است؛ ولی آیا همان «تحول غایی» است؟ منکیوس می‌گوید:

تقویت ذهن برابر است با شناخت طبیعت خود. شناخت طبیعت خود برابر است با شناخت «آسمان». حفاظت ذهن و تغذیهٔ طبیعت خود برابر است با خدمت به «آسمان».

«آسمان» (تیان/تی‌ین) غایت کنفوسیوسی است، همان که نامشروط است. خودشناسی همانا شناخت «آسمان» و خدمت بدان است، زیرا خوبی طبیعت انسان موهبت «آسمان» است. کنفوسیوس در *شذرات* گفته بود «تقوای درون مرا آسمان به دنیا آورده است.» کتاب کنفوسیوسی کهن *مرکزیت و اشتراک* (ژونگ/چونگ یونگ) که نسبت نزدیکی با خط منکیوسی اندیشهٔ کنفوسیوس دارد، با این جمله آغاز می‌شود: «آنچه دادهٔ آسمان است طبیعت نام دارد.» به سخن دیگر، خودپروری نه تنها تحقق خویشتن است، تحقق بخشیدن و به فعل درآوردن قوهٔ اخلاقی جهان هستی نیز هست. و این کار تنها از انسان برمی‌آید. پس انسان در آفرینش عالم همکاری دارد. چنان که در *مرکزیت و اشتراک* می‌خوانیم:

در دنیا فقط کسی که از کمال اصالت برخوردار باشد می‌تواند طبیعت خود را کاملاً رشد دهد. آنگاه او که قادر است طبیعت خود را کاملاً رشد دهد، می‌تواند طبیعت انسانهای دیگر را هم کاملاً رشد دهد؛ و آن که قادر است طبیعت انسانهای دیگر را کاملاً رشد دهد، می‌تواند طبیعت جانداران دیگر را نیز کاملاً رشد دهد. پس او که قادر است طبیعت جانداران دیگر را هم کاملاً رشد دهد، می‌تواند در تبدیل و تغذیهٔ قوای آسمان و زمین همکاری

کند. آنگاه او که قادر است در تبدیل و تغذیهٔ قوای آسمان و زمین همکاری کند، می‌تواند با آسمان و زمین مثلثی تشکیل دهد.

این قطعه شاید بهترین بیان بُعد دینی خودسازی کنفوسیوسی در ادبیات کهن کنفوسیوسی باشد. اما خواهیم دید که همانندانی در ادیان بودا و دائو نیز دارد.

شونْدزی

قرائت منکیوس از دین کنفوسیوس سرانجام خوانش بنیادی آن شد، اما نه تا زمانی که خاندان سونگ (۹۶۰ ـ ۱۲۷۹) بر سر کار آمد. اندیشمندان کنفوسیوسی دیگری نیز از پایان دورهٔ کلاسیک تا دست کم عهد هان (۲۰۶ ق‌م ـ ۲۲۰ م) آثاری از خود در آن بر جای گذاشتند. شوندزی (استاد شون) یا شون چینگ احتمالاً چند سال پیش از مرگ منکیوس به دنیا آمد و کمابیش تا سال ۲۲۱ ق‌م که خاندان چینگ دوباره چین را یکپارچه ساخت زندگی کرد. شهرت او بیشتر در گرو سخنی از اوست که درست بر خلاف نظر منکیوس است؛ او می‌گوید «طبیعت انسان شریر است.» ولی اختلاف او با منکیوس بیشتر به معنی واژهٔ «طبیعت» (شینگ) برمی‌گردد تا به سرشت انسان. شوندزی معتقد است خصلتی که باید پرورش یابد نمی‌تواند طبیعت چیزی باشد؛ طبیعت باید خودجوش به نظر آید و نیاز به تربیت نداشته باشد. با این ملاک او می‌گوید پس منکیوس در اشتباه است زیرا نظریه‌اش در حقیقت، چنان که دیدیم، در بارهٔ تواناییهای اخلاقی ذاتی انسان است.

مهم‌تر از آن شوندزی می‌پذیرد که همهٔ آدمها استعداد فرزانگی را دارند، ولی او بیشتر به مشکلات توجه دارد و محال می‌بیند که کسی با درون‌نگری فرزانه شود. تأثیرگذاری بیرونی حکیمان گذشته لازم است و

خاصه تأثیرپذیری شخصیتی از شعایری که آنها به وجود آورده‌اند. پس شوندزی حکیم شدن را امری تحولی می‌داند و منکیوس امری تربیتی.

شوندزی با این فرض کنفوسیوس نیز مخالف است که «آسمان» ارادهٔ اخلاقی دارد. او «آسمان» را صرف طبیعت می‌داند که فاقد شخصیت اخلاقی است. پس انسان باید توجهش را معطوف به جامعهٔ انسانی کند، زیرا هر خیری تنها می‌تواند نتیجهٔ اعمال آگاهانه (وِی) خود انسان باشد. بدین سان شوندزی از اندیشهٔ کنفوسیوس نتیجه‌ای منطقی می‌گیرد که خود کنفوسیوس بعید بود زیر بار آن برود.

دائوباوری کلاسیک

اصطلاح «دائوباوری کلاسیک» معمولاً به دائوباوری فلسفی در برابر دائوباوری دینی اطلاق می‌شود. این تمایز بر پایهٔ دو اصطلاح متفاوت در خود زبان چینی است: دائو/تائو جیا/چیا (مکتب طریقت) و دائو/تائو جیائو/چیائو (مذهب طریقت). «دائو جیا» قرنها اشاره به دو کتاب *دائو دجینگ* (کتاب طریقت و نیروی آن) و *ژوانگدزی* (به نام نویسندهٔ اصلیش استاد ژوانگ) داشته است. «دائو جیائو» بر دین بالغ دائو دلالت می‌کند که غالب محققان شروع بلوغش را از قرن دوم میلادی می‌دانند. ما در فصل حاضر تنها به دائوباوری کلاسیک خواهیم پرداخت که تکاملش را تقریباً همزمان و همراه با کنفوسیوس‌باوری کلاسیک آغاز کرد.

وجوه مشترک فراوانی میان آنها وجود دارد. هر دو بر حفظ هماهنگی بین آسمان و زمین و انسان تأکید دارند. هر دو از نوع تفکری موسوم به اندام‌گرایی (organicism) پیروی می‌کنند که امور را بر حسب روابط کارکردی آنها با کل بزرگ‌تری (همچون اندامهای یک موجود زنده؛

تعریف می‌کند. و هر دو در دورهٔ «دول متنازع» به عنوان راههایی برای پایان دادن به هرج‌ومرج سیاسی و اجتماعی حاکم بر کشور مطرح شدند.

در جهان‌بینی‌ای که آرمانش هماهنگی آسمان و زمین و انسان است، بر هم خوردن نظم سیاسی نشان می‌دهد که جایی از کار دنیا می‌لنگد. پاسخ کنفوسیوسی، چنان که دیدیم، این بود که نظم سیاسی و اجتماعی (و لذا نظم عالم) را با احیای اخلاق طبقهٔ حاکم می‌توان بازگرداند: جامعه را بساز، نظم به عالم باز خواهد گشت. دائوییهای اولیه تشخیص متفاوتی داشتند و بنابراین تجویز متفاوتی. به چشم آنها، آنچه از بین رفته بود نهادهای اجتماعی و سیاسی منور شاهان باستان نبود، هماهنگی جامعهٔ انسانی با جهان طبیعت بود. پس به گمان آنها مسئله به رابطهٔ انسانها با طبیعت برمی‌گشت نه به رابطه‌شان با یکدیگر. آنها معتقد بودند که انسان باید طبیعت را الگوی رفتارش بگیرد نه جامعهٔ قدیم را. دائوییها انسان را موجودی «طبیعی» می‌دانستند و جامعه را عامل تباهی.

لائودزی

بنابه روایات، لائودزی که احتمالاً نام اصلیش «لی اِر» و شهرتش «لائو دان» به معنی «دان پیر» بود، در زمان کنفوسیوس زندگی می‌کرد ولی بیشتر از او سن داشت. وی رئیس کتابخانهٔ دربار ژو بود اما در اواخر عمر، قلمرو ژو را ترک گفت. نقل کرده‌اند که وقتی از «دروازهٔ یشم» گذرگاه غربی بیرون پایتخت، چانگ آن، می‌گذشت دروازه‌بان که شهرتش را در خردمندی شنیده بود از وی خواست که پیش از رفتنش چیزی بنویسد و لائودزی کتابی را نوشت که به نام خود او لائودزی مشهور شد. این اثر که به *دائو دجینگ* یا «کتاب طریقت و نیروی آن» نیز شهرت دارد، متن کوتاهی است در حدود ۵۰۰۰ کلمه که به ۸۱ فصل کوچک تقسیم شده و بسیاری از آن در قالب شعر است.



لائودزی و کنفوسیوس در نقاشی روی ابریشمی از قرن هجدهم اثر وانگ شوگو. کنفوسیوس با نوزادی در آغوش به نمایش درآمده است تا اهمیت خانواده و نسل را در اندیشهٔ کنفوسیوس نشان دهد.

امروزه عقیده بر این است که هیچ اطلاع تاریخی از نویسندهٔ لائودزی در دست نیست. کتاب در طول بیش از یک قرن، احتمالاً بر اساس گفته‌هایی که سینه به سینه منتقل شده، در حول‌وحوش سدهٔ سوم ق‌م گرد آمده است. اگرچه متن تا حدودی یکدستی دارد، آشکارا تراویده از

چندین قلم به نظر می‌رسد. خود واژهٔ «لائودزی» نیز نام شخص نیست؛ ترکیبی است به معنی «استاد کهن» یا شاید «استادان کهن». با این همه تنها برای سهولت، ما لائودزی را شخصی فرض می‌کنیم، هرچند خیالی.

مفهوم محوری در لائودزی «دائو» است به معنی طریق یا راه، اصطلاحی که در هر دو مکتب کنفوسیوس و دائو نقش کلیدی دارد ولی در هر یک به مفهوم متفاوتی. در لائودزی «دائو» به دو دسته معنی به کار می‌رود: طریقهٔ طبیعت و طریقهٔ زندگی. پیام بنیادی لائودزی این است که برای داشتن زندگی انسانی متعالی و معنی‌داری باید طریق زندگی انسان از طریقهٔ طبیعت الگو بگیرد.

طریقهٔ طبیعت لائودزی با یکی از پرآوازه‌ترین و چیستان‌وارترین قطعه‌های ادبیات دینی آغاز می‌شود:

طریقی که به بیان آید طریق ثابت نیست؛
نامی که بر زبان آید نام ثابت نیست.
بی‌نام آغاز آسمان و زمین است؛
نام‌دار مادر همهٔ موجودات است.

انواع تفسیرها را از آن می‌توان کرد و انواع ترجمه‌ها را می‌توان از آن انجام داد، ولی مراد لائودزی از «طریق ثابت» احتمالاً دائو حقیقی یا واقعیت غایی است. با این فرض، سطر اول بدین معناست که حقیقت غایی وصف‌ناپذیر است و در دایرهٔ زبان و تفکر مفهومی نمی‌گنجد. هر چه بتوان نامی بر آن نهاد «طریقت» نیست و وجودش نسبی است. اما در پس همهٔ موجودات نسبی، واقعیت بی‌نامی هست که مبدأ مطلق و نامشروط عالم وجود است:

وجودی هست بی‌شکل، پیش از آسمان و زمین پدید آمده
خاموش و تهی، تنها و بی‌دگرگونی
می‌چرخد و درنمی‌ماند
می‌تواند مادر جهان باشد
نامش نمی‌دانم، پس «طریقت»اش می‌خوانم.

شاید به دلیل آن که لائودزی اثر چند نویسنده است، این موجود بی‌نام ـ دائو ـ گاهی «هیچ» نامیده می‌شود، موجودی که مقدم بر هستی است:

خیل موجودات از «چیز»ی پدید آمده‌اند و آن چیز از «هیچ».
«طریقت» یکی می‌زاید؛ یکی دو تا می‌زاید؛ دو تا سه تا می‌زایند؛
سه تا خیل موجودات را.

دائو پوچ و میان‌تهی توصیف می‌شود:

بین آسمان و زمین ـ همچون دم آهنگری!
تهی اما تمامی‌ناپذیر، جنبان و زایندهٔ هر چه بیشتر.

سی پره در توپی چرخ به هم پیوسته؛
هیچ در میانشان، گاری به کار می‌خورد.
گِل شکل می‌گیرد و ظرف می‌سازد؛
هیچ در درونش، اما ظرف به کار می‌خورد.

پس «چیز» موجب امتیاز است
و «هیچ» مایهٔ سودمندی.

منظور این که توخالی بودن توپی چرخ (محل اتصال محور به چرخ) و

توخالی بودن ظرف است که این اشیا را سودمند می‌سازد. توخالی بودن امتیاز آنهاست. این امتیاز یا استعدادْ همان «دِ» است (همچون در عنوان *دائو دِجینگ*) که آن را در مفهوم کنفوسیوسی تقوا یا توان اخلاقی نیز دیدیم. ولی در کاربرد دائویی، «د» نیروی اخلاقی نیست؛ نیروی انجام دادن هر کاری است که چیزی انجام می‌دهد. در لائودزی این نیرو تشبیه می‌شود به قالب چوب نتراشیده‌ای که ساده، کامل، و بکر است و توان نامحدودی دارد.

یکی از تناقضهای آشکار در لائودزی این است که در جاهایی گفته می‌شود «طریقت» بر مدار دگرگونی می‌چرخد و در جاهای دیگری عنوان می‌شود که «طریقت» دگرگونی‌ناپذیر است. البته این ناهمخوانیها را به سادگی می‌توان ناشی از تعدد نویسندگان دانست، ولی انسجامی هم در میان آنها وجود دارد. دنیای مادی پیوسته در حال دگرگونی است، اما دگرگونیها از الگویی پیروی می‌کنند. دائو الگوی غایی، مبدأ نهایی نظم و لذا خاستگاه بنیادین هستی است، یک واقعیت متعالی در ورای عالم تجربه. از سوی دیگر دائو حاصل جمع همهٔ پدیده‌های متغیر است؛ پس همه جا حضور دارد و کامن است. در فصل یک، لائودزی به این دو معنی اشاره می‌کند:

طریقی که به بیان آید طریق ثابت نیست؛
نامی که بر زبان آید نام ثابت نیست.
بی‌نام آغاز آسمان و زمین است؛
نام‌دار مادر همهٔ موجودات است.

پس به طور ثابت از آرزومندی بری باش تا ظرافتش را ببینی،
و به طور ثابت آرزومند باش تا نتیجه‌اش را ببینی.

این دو از یک خاستگاه‌اند، ولی نامهای متفاوت دارند.
هر دو را می‌توان مرموز خواند.
مرموز و باز هم مرموزتر،
دروازهٔ همهٔ ظرافتها!

به‌تعبیر ما «بی‌نام» همانا دائوی سرچشمه و الگوی همهٔ پدیده‌های متغیر و «طریق ثابت» و فراتر از درک انسان است، حال آن که «نام‌دار» دائوی عبارت از خود روند تغییر و دنیای حقیقی پدیده‌هایی است که شناخت تجربی می‌پذیرند و بر زبان می‌آیند. مهم‌تر آن که این دو ساحتهای جداگانه‌ای از وجود نیستند و دو وجه از یک واقعیت‌اند. منشأ غایی معنی را نه در بیرون از جهان پدیده‌های مشخص متغیر بلکه در درون آن باید جست. بعدها نوکنفوسیوس‌باوری و بوداییگری چینی نیز در این بینش سهیم شدند.

طریق زندگی تعبیر دائو به عنوان «طریق طبیعت» تبعاتی دارد برای انسان که فرداً و جمعاً چگونه باید زندگی کند. هدف زندگی فرد به استناد لائودزی این است که هماهنگ با محیط اجتماعی و طبیعیش طولانی‌ترین عمر طبیعی ممکن را سپری کند. هدف حکومت ـ فراموش نکنیم که موقعیت سیاسی چین یک علت وجودی این کتاب بود ـ احیای یکپارچگی و هماهنگی سیاسی کشور با کمترین توسل به زور است. شخصیت حکیم (شِنگ) مظهر دستیابی به هر دو این هدفها بود:

از این رو حکیم می‌گوید:
من کاری نمی‌کنم (وو وی)، مردم خود تحول می‌یابند.
من جانب طمأنینه را می‌گیرم، مردم خود اصلاح می‌شوند.
من قدمی برنمی‌دارم (وو شی)، خود خوشبخت می‌شوند.

من آرزویی نمی‌کنم و مردم خود به چوب نتراشیده‌ای همانند
می‌شوند.

«کاری نکردن» یا «بی‌عملی» (وو وِی) شاید مهم‌ترین توصیهٔ لائودزی باشد برای هم زندگی معنی‌دار داشتن فرد و هم اداره کردن یک حکومت. ولی مقصود واقعاً کاری نکردن نیست. منظور این است که از اعمال غیر طبیعی یا عمل بر اساس تفکر سنجیده و آگاهانه پرهیز کنیم. باید به خود اجازه دهیم که خودانگیخته عمل کنیم و به هر موقعیت خاصی واکنش شهودی نشان دهیم.

ترجیح خودانگیختگی بر سنجیدگی سه دلیل دارد. نخست، از وصف‌ناپذیری دائو نتیجه می‌شود که نباید به توانایی شناختی خود اعتماد کنیم، زیرا ترکیب وقایع به طور ثابت در تغییر است و پاسخ ما همواره مناسب آن نیست. دوم، اگر بناست از طریقهٔ عمل دنیای طبیعی تقلید کنیم، باید بپذیریم که طبیعت سنجیده و آگاهانه عمل نمی‌کند:

انسان از زمین الگو می‌گیرد،
زمین از آسمان،
آسمان از طریقت،
و طریقت از آنچه خود چنین است به طور طبیعی.

«آنچه خود چنین است به طور طبیعی» بسط یافتهٔ ترکیب چینی دزیران/تزوجان (ziran) است به معنی تحت‌اللفظی «خود چنین». منظور این که دائو همان است که به‌ذات و فی‌ذات خویش است و وابسته به هیچ چیز دیگر نیست. دزیران بر هر دو مفهوم «طبیعی» و «خودانگیخته» دلالت می‌کند و بدیل مثبت مفهوم منفی «وو وی» است.

سوم، آنچه از مشاهدهٔ طبیعت می‌آموزیم این است که عمل خودانگیخته در نهایت از عمل سنجیده تأثیر بیشتری دارد. در دو جای لائودزی به این جملهٔ عمداً تناقض‌آلود برمی‌خوریم:

با کاری نکردن (ور وی)، کاری نکرده باقی نمی‌ماند.

کتاب با مثالهای متعددی به این حکم می‌پردازد که عمل هدف‌دار در نهایت به ضد خود بدل می‌شود و بهتر است عامدانه هدفی را دنبال نکرد تا به نتیجهٔ مطلوب رسید. از این گونه تناقض‌نماها در لائودزی فراوان است و محدودیتهای تفکر منطقی و استدلالی را نشان می‌دهد. در آنها تأکید بر نیاز به استفادهٔ خلاقانه‌تر از زبان است، زیرا واقعیت کاملاً در چارچوبهای مفهومی و زبانی ما نمی‌گنجد:

شکسته باش تا درست شوی،
خمیده باش تا راست شوی،
تهی باش تا پر شوی،
کهنه باش تا نو شوی.

عمل کردن بر خلاف شیوهٔ عقلانیِ تعیین هدف و تعقیب آن باعث کشاکش کمتر، خوشنودی بیشتر، و عمر درازتر می‌شود. راه دیگر افزایش طول عمر، که نسبت نزدیکی با «ور وی» دارد، تسلیم و تواضع است. این نکته اغلب با تشبیه به آب و دره و توسل به صفات زنانه بیان می‌گردد:

روح دره نمی‌میرد.
زن مرموز نام می‌گیرد.
دروازهٔ زن مرموز

ریشهٔ آسمان و زمین نام می‌گیرد.
پیوسته که گویی همیشه بوده است.
کارکرده اما هنوز نفرسوده است.

از آب مطیع‌تر و ضعیف‌تر در جهان نیست، اما در یورش به حریف سرسخت و نیرومند از آب برتر یافت نمی‌شود.

پس سلاحی که نیرومند است پیروز نخواهد شد؛
درختی که نیرومند است آسیب خواهد دید از تبر.
بزرگ و نیرومند را پست است جای،
نرم و سست را جای بلند.

با آرام و خاموش ماندن، با قناعت به آنچه هست، و با واکنش خودانگیخته و طبیعی در برابر شرایط موجود به جای تعقیب سنجیدهٔ هدفها، فرد عادی می‌تواند عمر دراز و پرباری پیدا کند و فرمانروای کشور می‌تواند به هدف (تناقض!) بازگرداندن هماهنگی به قلمروش دست یابد.

هدف اجتماعی مد نظر لائودزی در فصل ۸۰ بدین سان بیان می‌شود:

بگذار دولت کوچک و مردم اندک باشند.
امکانات شاید ده برابر، حتی صد برابر، باشد
ولی لازم نیست همه به کار روند.
بگذار مردم مرگ را جدی بگیرند و دور سفر نکنند.
قایق و کالسکه دارند اما سوارشان نشوند.
جامهٔ رزم و سلاح جنگ دارند اما به کارشان نبرند.
بگذار به ریسمانهای گره زده [برای حسابداری] بازگردند.

بگذار از خوراکشان لذت برند و در پوشاکشان زیبایی و در خانه‌شان آرامش و در رسومشان خوشی بینند.
هرچند دولتهای همسایه در چشم‌رس‌اند و آواز خروسان و پارس سگان از کشورهای همسایه به گوش می‌رسد،
مردم به پیری و مرگ می‌رسند و یکدیگر را نمی‌بینند.

این تصویری است آرمانی از جامعهٔ کوچک سادهٔ خودبسنده‌ای که مردمش به آنچه دارند قانع‌اند و میلی به پویش و گسترش ندارند. هرچند امروزه بسیاری از ما ممکن است آن را ساده‌لوحانه بشماریم، نسبت به هرج‌ومرج و خشونت سیاسی و اجتماعی که در دورهٔ «دول متنازع» حاکم بود بی‌گمان جذاب‌تر جلوه می‌کرده است.

پیش‌تر گفتیم که کنفوسیوس‌باوری کلاسیک و دائوباوری کلاسیک در گفتگوی با یکدیگر رشد کردند. نمونه‌ای از آن را در لائودزی به صورت نقدی بر بعضی از اصول عقاید کنفوسیوسی می‌بینیم:

چون طریقت کبیر زوال یافت انسانیت و درستی پدید آمد.
چون عقل و حکمت پدید آمد جعل کبیر غالب شد.

دست بشوی از حکمت، دست بدار از معرفت،
سود مردم صد برابر خواهد شد.
دست بدار از انسانیت، دست بشوی از درستی،
حرمت والدین و محبت مردم باز خواهد گشت.

این واژه‌ها همه از مفهومهای کلیدی اندیشهٔ کنفوسیوس بودند و در زمان تألیف لائودزی همه آنها را می‌شناختند. لائودزی آنها را «وِی» می‌نامد و

این واژه را به معنی «ساختگی» و «جعل» به کار می‌برد، در حالی که همین واژه را شوندزی به خلاقیت انسان تعبیر می‌کند.

دائوباوری کلاسیک نیز همچون کنفوسیوس‌باوری دو هدف همبسته دارد. هدف، در مورد اجتماع، زیستن در جوامع کوچک آرام به سرپرستی حکیمانی است که حاکمیت «بی‌عمل» را اعمال می‌کنند. در مورد فرد، دستیابی به عمر دراز طبیعی از رهگذر هماهنگی با طبیعت و کاهش تعارضهاست. در لائودزی اشاره‌های مبهمی به تمرین مراقبه نیز وجود دارد که در تحصیل این اهداف به مردم کمک می‌کند:

با حفظ نَفْس و ایمان به یکتا، نمی‌توانی از ترک آنها خودداری کنی؟
با تجمیع «چی» و تضعیف خود به نهایت درجه، نمی‌توانی همچون نوزادی شوی؟

محققانی ادعا می‌کنند که لائودزی تنها بخشی از یک سنت فکر و عمل دینی در آن روزگار بوده است، اما این حدسی بیش نیست. آیا دائو در دورهٔ «دول متنازع» یک دین تمام‌عیار بوده است یا تنها جریانی فکری؟ محققان پاسخ این پرسش را نمی‌دانند و ریشه‌های دائو هنوز در هاله‌ای از رمز و راز است.

ژوانگدزی

بر خلاف لائودزی، ژوانگ زو مشهور به ژوانگدزی (استاد ژوانگ) گویا انسانی واقعی از معاصران منکیوس در قرن چهارم ق‌م بوده است. متن مسما به اسم او یکی از شاهکارهای ادبیات کهن چین است، سرشار از

ذوق و بذله و فلسفه. از سی‌وسه فصلی که بر جای مانده است، تنها هفت فصل نخست اثر خود ژوانگدزی به شمار می‌رود؛ هرچند فصلهای دیگری هم که احتمالاً از قلم شاگردان او تراویده، یقیناً نمایانگر اندیشهٔ اوست، ولو درخشش قلم او را نداشته باشد. چند فصلی نیز تنها پیوند اندکی با اندیشهٔ ژوانگدزی دارند.

کتاب *ژوانگدزی* چند تفاوت با کتاب *لائودزی* دارد. برعکس غالب آثار فلسفی دورهٔ «دول متنازع» سیاسی نیست و سراسر در این باره است که فرد چگونه می‌تواند در هماهنگی با دائو زندگی پرمعنایی داشته باشد. حکیمِ ژوانگدزی آزادمردی است کمتر مرموز و بیشتر ملموس که پیش از آن که در پی طول عمر باشد، به دنبال درک ارزش زندگی است. یکی از استعاره‌هایی که ژوانگدزی بسیار به کار می‌برد و نام فصل اول کتاب اوست «پرسهٔ آزادانه و سبکبارانه» است، که یعنی آزادی از قراردادها و تشریفات اجتماعی، آزادی از تعریفهای پیشفرضی از ارزش و سودمندی و زیبایی، و آزادی از ترس مرگ در عوض توجه به طول عمر. گویا ژوانگدزی درک عمیق‌تری از خلاقیت انسان دارد ــ کسانی که هماهنگ با «طریقت» توصیفشان می‌کند بیشتر یا هنرمندند یا صنعتگر ــ و گویا دائو را روند بی‌آغاز و بی‌انجام تحول می‌داند نه مبدأ غایی آسمان و زمین.

همچون در مورد لائودزی، می‌توان اندیشهٔ ژوانگدزی را نیز از دیدگاه دوگانهٔ نظر او در بارهٔ «طریقهٔ طبیعت» و تعبیر او از «طریقهٔ زندگی» بررسی کرد و به تبعات اولی برای دومی دقیق شد.

طریق طبیعت «تحول» (هوا، hua) مفهوم کلیدی در تعبیر ژوانگدزی از جهان طبیعت است. عالم یک جریان ثابت است و دائو حاصل جمع همهٔ جریانهای طبیعی. ژوانگدزی به شدت انکار می‌کند که واقعیت در جایی بیرون از دنیای پدیدارِ تغییر است:

آسمان می‌چرخد؟ زمین ساکن ایستاده است؟
ماه و خورشید با هم در مسابقه‌اند؟
زمامدارشان کیست؟ صحنه‌گردان کیست؟ رابط چیست؟
کیست که خود بی‌حرکت است و آنها را حرکت می‌دهد؟
اهرمها و ریسمانهایی آنها را بی‌وقفه می‌راند؟
یا چنان می‌چرخند که خود از ایستادن عاجزند؟

پاسخ پرسشهایی که ژوانگدزی این گونه سخنورانه پیش می‌کشد آن است که هیچ نیروی هدایتگر خارجی درکار نیست. همه خود تحول می‌یابند و مبدأ حرکت یا تغییر در ذات خود آنهاست:

حیات امور چون یورتمه رفتن و چهارنعل رفتن اسب است
با هر حرکت تحول می‌یابند و با هر حرکت تغییر می‌کنند.
تو باید چه کنی؟ چه نباید بکنی؟
بگذار خود تحول یابند [دزیهوا/تسوهوا (zihua)].

موضوع نامخلوق بودن عالم را یکی از قدیم‌ترین مفسران معتبر *ژوانگدزی*، گوئو شیانگ (مرگ در ۳۱۲ م)، آشکارتر می‌گوید:

پس پیش از آن که سخن از خلقت بگوییم، باید بدانیم که همهٔ کائنات خود به واقعیت پیوسته‌اند. اگر همهٔ قلمرو وجود را مرور کنیم، می‌بینیم که چیزی نیست، حتی شبحی، که خود را فراتر از جهان پدیدار تحول بخشد. از این رو همه خالق خویش‌اند بدون دخالت آفریدگاری.

طریقهٔ زندگی با این تصور از جهان خارج، کدام طرز فکر برای پیشبرد انسان

در زندگی مناسب‌تر است؟ ژوانگدزی یک پاسخ عاطفی و یک پاسخ منطقی برای این پرسش عرضه می‌کند.

از حیث عاطفی، ژوانگدزی توصیه به بردباری در برابر تغییر می‌کند. نباید غم امور گذران را خورد؛ برعکس باید از این که در جریان عمومی تحول شریک‌اند خوشحال بود. ژوانگدزی قصهٔ چهار رفیق را نقل می‌کند که یکی از آنها ناگهان علیل و بدترکیب می‌شود. وقتی از او می‌پرسند که آیا ناخرسند است، می‌گوید که نه؛ زیرا اکنون به مصارف تازه‌ای می‌اندیشد که بدن از شکل افتاده‌اش ممکن است به کارشان بخورد؛ و ادامه می‌دهد:

> وانگهی آنچه ما به دست می‌آوریم از برکت بهنگامی است و آنچه از دست می‌دهیم نتیجهٔ تسلیم است. اگر به بهنگامی اعتماد کنیم و به تسلیم رضایت دهیم، غم و شادی در ما کارگر نمی‌افتد. این همان چیزی است که قدما آن را «رهایی» می‌نامیدند.

«اعتماد کردن به بهنگامی و رضایت دادن به تسلیم» یعنی سازگار کردن خود با شرایط متغیر.

ناگهان رفیق دیگری بیمار می‌شود و در بستر مرگ می‌افتد. خانواده‌اش بر گِردش اشک می‌ریزند. یکی از دوستانش می‌گوید:

> «هیس! بروید و مزاحم تحول نشوید!» آنگاه به در تکیه داد و به جناب کُمه [رفیق رو به مرگش] گفت «بزرگ است آفریدگار تحول‌بخش! بعداً از تو چه خواهد ساخت؟ کجا خواهد فرستادت؟ به جگر موشی تبدیلت خواهد کرد؟ یا به پای حشره‌ای؟»
> [جناب کُمه پاسخ می‌دهد:] «کودن بزرگ به من شکل می‌بخشد، به رنج زندگی گرفتارم می‌کند، در پیری آسوده‌ام می‌کند و با مرگ

آرامشم می‌بخشد. پس همان که توفیق زندگیم می‌دهد، توفیق مرگم نیز می‌بخشد.»

یکی از مشهورترین قصه‌های کتاب در بارهٔ واکنش ژوانگدزی است به مرگ همسرش:

همسر استاد ژوانگ مرد. هنگامی که استاد هوئی برای عرض تسلیت به نزدش رفت، او را لم داده روی زمین با پاهای گشاده، در حال آواز خواندن و ضرب گرفتن بر روی لگنی دید.
استاد هوئی گفت «او شریک زندگیت بود، مادر بچه‌هایت بود، پیر شد و مرد. تو برایش نمی‌گریی که هیچ، بر لگن می‌کوبی و آواز هم می‌خوانی؟»
استاد ژوانگ پاسخ داد «مگر می‌توانستم ابتدا از مرگش افسرده نشوم؟ ولی بعد که به آغاز حیاتش اندیشیدم، دیدم که او پیش از آن هنوز به دنیا نیامده بوده است. نه‌تنها به دنیا نیامده بوده، حتی شکلی هم نداشته است. نه‌تنها شکلی نداشته، از جوهر حیات [چی] نیز بی‌بهره بوده است. کدر و مبهم، تحولی رخ داده و شکلی پدید آمده است. شکل تحول یافته و تولد روی داده است. حال تحول دیگری اتفاق افتاده و او درگذشته است. به گذشت چهار فصل می‌ماند ــ بهار به پاییز، زمستان به تابستان. اکنون به خوشی در خوابگاه بزرگی آرمیده است. اگر من با شیون و زاری بدرقه‌اش می‌کردم، به گمانم ناهماهنگ با سرنوشت [مینگ] عمل کرده بودم. پس دست برداشتم.[۲]

---

۲) واژهٔ برابر سرنوشت، مینگ، همان است که به معنی تفویض اختیار یا حکم در ←

شاید واکنش ژوانگدزی به مرگ همسرش کمی غیرانسانی جلوه کند، ولی باید توجه داشت او با اندیشه‌ای که زندگی و مرگ همسرش را تنها بخشهایی از یک جریان تحول دایم نشان می‌دهد بر اندوه طبیعی خود چیره می‌شود. اگرچه او عقلش را در راه رسیدن به منظری وسیع‌تر به عواطفش به کار می‌بندد، واکنش عاطفی طبیعی خود را انکار نمی‌کند.

پاسخ عقلانی ژوانگدزی به تغییر و تحول از نقد جامعی بر دانش زبانی و شناختی مایه می‌گیرد. او می‌گوید که همهٔ طبقه‌بندیهای زبانی و شناختی ما، همهٔ نظرها و ادعاهای ما در بارهٔ دنیا، بر پایهٔ دیدگاههای خاصی است: «راه موقعی راه می‌شود که روی آن راه می‌رویم؛ هر چیزی فلان چیز است چون مردم می‌گویند فلان چیز است.» آیا چیزی در ذات راه هست که راه را راه می‌کند؟ یا استفادهٔ ما از راه است که راه را راه می‌کند؟ اگر من خواب ببینم که یک پروانه‌ام، چون بیدار می‌شوم از کجا بدانم پروانه‌ای نیستم که خواب می‌بینم انسانم؟ یا حتی

> از کجا بدانم که عشق به زندگی یک توهم نیست؟ از کجا بدانم که ترس از مرگ به کودک بی‌خانمانی نمی‌ماند که راه خانه را نمی‌داند؟

قضاوتها و ادعاها همه مشروط به دیدگاه شخص‌اند؛ و تا ما خود را از قید این دیدگاههای محدود آزاد نکرده‌ایم، نمی‌توانیم هیچ یک از دانسته‌های خویش را حقیقت یا نامشروط بشماریم.

اما دانش عینی را می‌توان به دست آورد. اصطلاحی که ژوانگدزی برای آن به کار می‌برد «دیدن در نور آسمان» یا «شفافیت» (مینگ) است:

← «تفویض اختیار آسمان» (تیان‌مینگ) نیز به کار می‌رود. در هر دو مورد، چیزی است که داده می‌شود و ما نقشی در آن نداریم. در کاربرد روزمره همان سرنوشت یا تقدیر است، مثل طول عمر مقرر انسان؛ ولی برای ژوانگدزی به این اندازه جبری نیست. ن

جایی که «این» و «آن» ضد یکدیگر نیستند، محور طریقت [دائوشو /تائوشو] آن جاست. تنها آن هنگام که محور در مرکز دایرهٔ امور قرار گیرد می‌توانیم به تحولات بی‌پایان آنها پاسخ دهیم. تحولات «درست» بی‌پایان‌اند و همچنین تحولات «نادرست». از این رو گفته می‌شود که چیزی برای پاسخگویی به آنها بهتر از شفافیت نیست.

دیدگاه دائو بازترین دید ممکن است، آزاد از محدودیتهای پیشینهٔ شخص و شرایط و حال‌وروز او. راهی که ژوانگدزی پیمود تا اندوه مرگ همسرش را پشت سر گذاشت تنها یک نمونه است. او گام به گام از احساس فقدان همسرش عقب رفت تا به جایی رسید که زندگی و مرگ وی را مراحلی گذران از روند عالمگیر تغییر دید.
چگونه می‌توان این توفیق را به دست آورد؟ ژوانگدزی در قالب گفتگوی درازی میان کنفوسیوس و شاگرد محبوبش یان هوئی توصیه‌ای مشخص‌تر از توصیهٔ لائودزی عرضه می‌کند. کنفوسیوس شاگردش یان هوئی را سفارش به تمرین «روزهٔ ذهن» (شین‌ژای /شینگ‌چای) می‌کند:

تصمیمت را بگیر! با گوشَت گوش مسپار، با ذهنت گوش فراده. نه حتی آن ــ با ذهنت گوش مسپار، با روحت (چی) گوش فراده. شنیدن به‌گوش منحصر است و ذهن در شناسایی خلاصه می‌شود، ولی روح تهی است و پذیرای هر چیز. تنها تهی‌واری است که طریقت را تحقق می‌بخشد. تهی‌واری (شو) روزهٔ ذهن است.

منظور ژوانگدزی این است که دانش متعارف صرفاً خلاصه می‌شود در شناسایی تجربه‌ها بر حسب مقولاتی که انسان پیش‌تر آموخته است. هنگامی که چیزی از دنیای خارج می‌تواند در گوشه‌ای از ذهن ما جای گیرد، «ما

همان جا می‌گذاریمش ـ خواه مناسب‌اش باشد و خواه نباشد. این مقولات ذهنی، به زعم ژوانگدزی، همه آموخته شده‌اند و از این رو مشروط و محدود و یکسویه‌اند. ولی

> ذهن انسان غایی همچون آینه‌ای کار می‌کند. نه بدرقه می‌کند و نه استقبال. واکنش می‌کند اما نگه نمی‌دارد.

حکیم یا انسان کامل نه مقولات ذهنی خود را بر دنیای خارج فرافکنی می‌کند و نه تصاویری در ذهنش نگاه می‌دارد تا بعد در شناسایی از آنها به عنوان مقولات پیشفرضش استفاده کند. ذهن او نه به فیلم عکاسی که به آینه می‌ماند: آنچه را که در لحظه در برابرش است منعکس می‌کند. هنگامی که موضوع شناسایی از برابرش کنار رفت، ذهن ردی از آن نگه نمی‌دارد تا در دیدش از موضوع بعدی اثر بگذارد:

> با امور همراه شو و ذهنت را آزاد بگذار. خود را به ناگزیری بسپار و از آنچه مرکزیت دارد تغذیه کن. راه نهایی همین است و بس.

کافی است ذهنمان را از پیش‌پندارها تهی سازیم و آزادش بگذاریم تا به امور به همان سان که هستند واکنش نشان دهد، آنگاه از دیدگاه دائو (محور طریقت) می‌بینیمشان، دیدگاهی که آموخته‌های پیشینی و تجربه‌های شخصی ما مشروطش نساخته است.

منظور این نیست که هیچ تفاوتی قائل نشویم. مقصود این است که بر حسب وضع موجود و با احتساب همهٔ شرایط لحظه به «دسته‌بندی امور» بپردازیم. علمی شهودی باید جانشین شناخت عقلی شود، واکنشی خودانگیخته به الگوی متغیر وقایع ـ در حقیقت تغییر کردن به همراه آن ـ بی واسطهٔ روند شناخت:

چوئی استادکار چنان دقیق با دست خالی طرح می‌زد که گویی پرگار و گونیا دارد، چون انگشتانش همراه نقشها تکامل [hua، تحول] می‌یافت و با ذهنش محاسبه نمی‌کرد.

«روزهٔ ذهن» ــ تهی کردن ذهن از پیشفرضها و توجه کردن به تمامیت آنچه واقعاً موجود است ــ با «نشستن و فراموش کردن» (دزاوانگ/تسووانگ) ممکن می‌شود، اصطلاحی که بی‌گمان اشاره به نوعی مراقبه دارد:

یان هوئی گفت «دست و پا و بدنم را خرد می‌کنم، درک و عقلم را بیرون می‌ریزم، شکلم را دور می‌اندازم، فهمم را می‌کشم، و خود را با «گذرگاه بزرگ» یکی می‌سازم. مرادم از نشستن و فراموش کردن این است.»
کنفوسیوس گفت «اگر با آن یکی هستی، نباید هیچ علایقی داشته باشی. اگر تحول یافته‌ای، نباید هیچ ثباتی داشته باشی. پس عاقبت انسان شایسته‌ای شده‌ای! اگر اجازه دهی، مایلم پیرو تو شوم.»[۳]

علایقی نداشتن و ثبات نداشتن یعنی در حالت سیال پذیرا و واکنشگری بودن، بدون گرایش به دستچین کردن واقعیتها به وسیلهٔ مقولات پیش‌آموخته‌ای که برگرفته از اوضاع موجود نیستند.

برای حفظ اصالت و اعتبار خود در دنیایی که به طور ثابت در حال تغییر است، انسان باید این حالت سیال واکنشگر را به دست آورد و خود را با محیط متغیر سازگار کند. قصه‌ای در یکی از فصلهای آخر *ژوانگدزی* به زیبایی آن را نشان می‌دهد:

---

۳) در این جا و نقل قول بعد، کنفوسیوس لودگی می‌کند و شاگرد شاگرد خودش می‌شود. ن

کنفوسیوس سرگرم تماشای آبشار عظیمی بود که آبش از ارتفاع ۳۰ بَغَل فرومی‌ریخت و ذرات آب تا بلندی ۴۰ پا به هوا برمی‌خاستند. هیچ لاک‌پشت، ماهی، یا سوسماری آن جا تاب شناگری نداشت. چشمش به پیرمردی در آب افتاد و پنداشت به مصیبتی دچار آمده و قصد خودکشی دارد. شاگردانش را کنار آب به صف ایستاند تا مرد را نجات دهند. ولی پیرمرد پس از آن که چند صد متری شنا کرد خود از آب بیرون آمد و با موهای ژولیده در پای دیوارهٔ سنگچین آوازی شادمانه سر داد.

کنفوسیوس از پی‌اش رفت و به او گفت «گمان کردم که شبحی؛ بیشتر که چشم انداختم دیدم آدمی. مرحمتی کن و بگوی که فوت‌وفنی خاص برای پیمودن آب داری؟»

پیرمرد پاسخ داد «خیر، فوت‌وفنی در کار نیست. من با آنچه در ذاتم بود آغاز کردم؛ با طبیعتم رشد کردم؛ و تقدیرم را کامل کردم. من به دل گردابها می‌زنم و یار خیزابها می‌شوم. با طریقت آب همراهی می‌کنم و سربار آب نمی‌شوم. این گونه می‌پیمایم آب را.»

به بیان امروزی می‌توان گفت ژوانگدزی به ما می‌آموزد که «خود را به راه بسپاریم.»

۴

آغاز عصر امپراتوری:

از هان تا تانگ

عهد هان (۲۰۶ ق‌م ـ ۹ م و ۲۲ ـ ۲۲۰ م) نخستین دوران عظمت امپراتوری چین بود که نزدیک ۴۴ سال (با وقفهٔ کوتاهی در میانهٔ آن) دوام آورد. لفظ «هان» از جهاتی تا به امروز مترادف با «چینی» باقی مانده است. از سقوط هان در ۲۲۰ میلادی تا سال ۵۸۹ انبوهی از شاهان محلی بر چین فرمان راندند، اما هیچ یک موفق به احیای یکپارچگی کشور نشدند، تا این که خاندان کوتاه‌عمر سوئی (۵۸۹ ـ ۶۱۸) و سپس تانگ (۶۱۸ ـ ۹۰۶) بر سر کار آمد. دوران تفرقه را «دورهٔ شش سلسله» می‌نامند و یا تقسیم به دو دورهٔ «وِی ـ جین» یا سلسله‌های «شمالی و جنوبی» می‌کنند.

اندیشهٔ دینی در دورهٔ هان التقاطی بود و عناصری از سنتهای فکری گوناگون از جمله یک نظریهٔ پیچیده در بارهٔ جهان هستی را در بر می‌گرفت. کنفوسیوس‌باوری در سدهٔ دوم ق‌م دین رسمی کشور شد، دین بودا در قرن اول میلادی از هند به چین آمد، و دین دائو در سدهٔ دوم سازماندهی یافت. در

دورهٔ تفرقهٔ بعد از عهد هان، دین کنفوسیوس افول کرد و ادیان بودا و دائو شکوفا شدند. دودمانهای سوئی و تانگ شاهد پیدایش مکتبهای چینی تازه‌ای در دین بودا و وقوع تحولات جدیدی در دین دائو بودند. در اواخر عهد تانگ نخستین نشانه‌های تجدید حیات دین کنفوسیوس ظاهر شد.

جهان‌شناسی و دین عوامی

نظریه‌های متعددی در بارهٔ طرز کار جهان یا چگونگی وقوع اتفاقات طبیعی در دورهٔ هان مطرح شدند و ارکانی از تفکر عملی و وجوهی از اندیشهٔ دینی را در چین تشکیل دادند. آنها را به طور اجمالی و به ترتیب ساده تا پیچیده بررسی می‌کنیم.

دائو، تغییر، و چی

دیدیم که دائو، طریقت، واژهٔ کلیدی در هر دو دین کنفوسیوس و دائوست و در اولی به معنی نظم اجتماعی ـ اخلاقی آرمانی و در دومی به معنی نظم طبیعی به کار می‌رود. قدری انتزاعی‌تر می‌توان دائو را صِرف نظم یا الگو به شمار آورد. نیز گفتیم که دین دائو (و همچنین دین کنفوسیوس، ولی با تأکید کمتری) تغییر را نه خصلتی ثانوی که واقعیت ذاتی موجودات می‌داند. سرانجام، مفهوم «چی» یا گوهر روحی ـ جسمی را داریم، عنصر پایه و پویایی که همه موجودات از آن ساخته شده‌اند. این سه مفهوم «یک‌گرایانه» ساده‌ترین آجرهای بنای جهان‌شناسی چینی سنتی‌اند.

یین ـ یانگ

ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل نظمْ تقسیم یک به دو و ساده‌ترین الگوی

تغییرْ تناوب دوقطبی است ـ همچون روز و شب، باز و بسته، مثبت و منفی، و مانند آن. این نظم اساس نظریهٔ یین ـ یانگ است که شاید شاخص‌ترین و نافذترین مفهوم در تفکر چینی باشد. معنای لغوی یین و یانگ، به ترتیب، سمت سایه‌گیر و سمت آفتابگیر تپه یا، به زبان ساده‌تر، تاریکی و روشنی است. متنی از نیمهٔ سدهٔ سوم ق‌م به نام *بهارها و خزانهای جناب لو*، اثری که در اوایل عصر هان نفوذی به دست آورد، این تناوب چرخه‌ای را طریق مدور یا کامل توصیف می‌کند:

روز و شب چرخه‌ای می‌سازند؛ این «طریق مدور» است. عبور ماه از بیست‌وهشت منزلش، چنان که «شاخ» و «محور» به هم می‌رسند؛[1] این «طریق مدور» است. جوهرها [یین و یانگ] از چهار فصل می‌گذرند و به تناوب بالا و پایین می‌روند؛ این «طریق مدور» است. چیزی می‌جنبد و جوانه می‌زند؛ جوانه می‌زند و متولد می‌شود؛ متولد می‌شود و رشد می‌کند؛ رشد می‌کند و بالغ می‌شود؛ بالغ می‌شود و نزول می‌کند؛ نزول می‌کند و می‌میرد؛ می‌میرد و نهفته می‌شود [تا تولد دیگری]؛ این «طریق مدور» است.

یین و یانگ در این جا روندی پویا توصیف می‌شود، اما الگو در مورد روابط ایستا و مکمل نیز صدق می‌کند. قطعهٔ زیر از *یی جینگ* یا *کتاب تغییر* نسبت میان دو نمودار شش‌خطی یا هگزاگرم را که یکی نمایندهٔ یین خالص و دیگری نمایندهٔ یانگ خالص است نشان می‌دهد:

چنان که آسمانْ بالا و شریف است و زمین پایین و وضیع، چیان

---

۱) بیست‌وهشت منزل ماه در گاهشماری به کار می‌رفت، مانند دوازده برج دایرةالبروج در مورد خورشید. شاخ منزل اول و محور منزل آخر ماه بود. ن

> [یانگ خالص، هگزاگرم ۱] و کون [یین خالص، هگزاگرم ۲] نیز بر همین سان تعریف می‌شوند. چون بالا و پایین معین شد، والا و پست در جای خود قرار می‌گیرند.[۲]

منظور از «والا» و «پست» منزلتهای اجتماعی است. بدین گونه این کتاب تشابهی بین طبیعت و جامعه برقرار می‌کند و سلسله مراتب اجتماعی را که همیشه در چین وجود داشت مشروعیت می‌بخشد.

یین و یانگ مواد یا عناصری نیستند بلکه حالتهایی کارکردی از «چی»اند. یین حالت سنگین، تاریک، پایین‌رونده، پذیرا، و زمینی «چی» است و یانگ حالت سبک، روشن، بالارونده، سازنده، و آسمانی «چی». معانی یین و یانگ در آغاز از نظر جنسی خنثا بودند، اما فرهنگ پدرسالارانهٔ چینی زود آنها را به ترتیب رنگ مؤنث و مذکر زد و همین صورت دوجنسی در عرف از معانی اولیهٔ آنها شد. ولی در حقیقت آنها معانی ثانوی بر اساس پیشفرضهایی در بارهٔ ویژگیهای مردانه و زنانه‌اند. اگر گمان رود که زنان طبیعتاً منفعل و «زمینی»تر از مردان‌اند، روشن است که یین با زنان نسبت خواهد یافت. ولی این فرض را می‌توان ردکرد بدون

---

۲) یی جینگ مرکب از ۶۴ هگزاگرم یا نمودار شش‌خطی است. هر هگزاگرم خود از یک جفت نمودار سه‌خطی یا تری‌گرم تشکیل می‌شود و تری‌گرم خود ۸ حالت دارد. هگزاگرمها هریک نامی دارند که ساختار عمومی یین ـ یانگ را نشان می‌دهد. هر هگزاگرم نمایندهٔ یک موقعیت اجتماعی یا طبیعی است که صاحب فال شاید درگیر آن باشد. آنها را به نخستین حکیم افسانه‌ای چین، فوشی، نسبت می‌دهند. تعیین تاریخ دقیق پیدایش آنها ناشدنی است، ولی به احتمال زیاد به آغاز عهد ژو در سدهٔ یازدهم ق‌م یا چه بسا پیش از آن برمی‌گردند. تری‌گرمها و هگزاگرمها از خطهای پیوسته‌ای به نشانهٔ یانگ و خطهای گسسته‌ای به نشانهٔ یین تشکیل می‌شوند. هشت تری‌گرم و معانی نمادین اولیهٔ آنها از این قرارند: ☰ چیان (آسمان)، ☲ لی (آتش)، ☷ کون (زمین)، ☵ کان (آب)، ☱ دوئی (دریاچه)، ☳ ژن (تندر)، ☶ گن (کوه)، ☴ سون (باد).

آن که معانی و فواید اصل یین ـ یانگ چندان تغییری کند. البته واقعیت این است که در سرتاسر تاریخ چین معانی جنسیت‌دار یین و یانگ را به ندرت مورد تردید قرار داده‌اند.

پنج مرحله

این نظریه که نوسانهای «چی» را نه تنها بر حسب الگویی دوقطبی بلکه بر اساس نظامی پنج مرحله‌ای (وو شینگ) نیز می‌توان ترسیم کرد، معمولاً به دزوئه ین (حـ ۳۰۵ ـ ۲۴۰ ق‌م) نسبت داده می‌شود، فیلسوفی که مکتب فکریش بعدها به مکتب یین ـ یانگ شهرت یافت (و گاهی به مکتب طبیعت‌گرایانه نیز ترجمه می‌شود). تعبیر «پنج مرحله» بی‌گمان به پیش از دزوئه ین برمی‌گشت، ولی او بود که آن را مدون ساخت و با نوسانها یا فراز و نشیب تاریخ بشر پیوند داد. این نظریه شالودهٔ تفکری شد که به «جهان‌شناسی همبسته»[3] مشهور است و کمابیش در همهٔ حوزه‌های اندیشهٔ چینی، خاصه در علوم، بسیار تأثیر گذاشت.

پنج مرحله عبارت‌اند از آب و آتش و چوب و خاک و فلز. «وو شینگ» را اغلب به «پنج عنصر» ترجمه می‌کنند، ولی درست نیست. «عنصر» به جوهری بنیادین، تقسیم‌ناپذیر، ازبین‌نرفتنی و تغییرنکردنی می‌گویند، اما پنج شینگ هرگز به این معنا به کار نمی‌روند. «وو شینگ» مراحلی از جریان تحول مستمر «چی» است (مانند یین و یانگ). الفاظ آب و آتش و چوب و خاک و فلز با هم دستور زبان نمادین یک تغییر و تحول طبیعی را تشکیل می‌دهند که تقریباً هر طبقه‌ای از امور طبیعی و انسانی را می‌توان در آن جای داد. برای مثال، پنج رنگ، پنج مزه، پنج اندام، پنج دانهٔ

---

3) correlative cosmology

خوردنی، پنج جهت (شامل مرکز) و پنج سیارهٔ پیدا (که احتمالاً منشأ این نظام فکری است) وجود دارد.

نظریهٔ «پنج مرحله» دو گونه رابطه را در بر می‌گیرد: همبستگی یا همسازی ایستای موجودات یک رده؛ و تحول یا دگردیسی پویای یک رده به ردهٔ دیگر. برای مثال، پنج اندام عبارت‌اند: از طحال (چوب)، ششها (آتش)، قلب (خاک)، جگر (فلز) و کلیه‌ها (آب)؛ و پنج دانهٔ خوردنی از این قرارند: گندم (چوب)، لوبیا (آتش)، ارزن خوشه‌ای (خاک)، شاهدانه (فلز) و ارزن (آب). چون طحال و گندم هر دو در ردهٔ «چوب» قرار گرفته‌اند، برای درمان پزشکی بیماری طحال ممکن است خوردن گندم و مشتقات آن (مثلاً رشته) تجویز شود. این یکی از مصداقهای نظریهٔ همسازی ایستاست.

نخستین نمونه‌های مصداق پویای نظریه شامل دو زنجیره بود: زنجیرهٔ «غلبه» (که احتمالاً تقدم داشت) و زنجیرهٔ «تولید». یکی از نخستین مصداقهای نظریه این عقیدهٔ دزونه ین بود که تاریخ بشر، به لحاظ ترتیب سلسله‌های پادشاهی، از این چرخه‌های طبیعی پیروی می‌کند. زنجیرهٔ غلبه به ترتیب چوب ـ فلز ـ آتش ـ آب ـ خاک است: چوب مغلوب فلز می‌شود (تبر چوب را خرد می‌کند)؛ فلز را آتش ذوب می‌کند؛ آتش را آب خاموش می‌کند؛ آب به وسیلهٔ خاک مسدود (سدبندی) می‌شود؛ و خاک در قالبهای چوبی (که در خشت‌سازی به کار می‌رفت) محبوس می‌گردد. زنجیرهٔ تولید از ترتیب چوب ـ آتش ـ خاک ـ فلز ـ آب تبعیت می‌کند: چوب می‌سوزد و آتش تولید می‌کند؛ آتش خاکستر می‌سازد؛ خاک کانهٔ فلز پدید می‌آورد؛ فلز حرارت می‌بیند و آب می‌شود؛ و آب موجب رشد گیاهان می‌گردد.

مکتب یین ـ یانگ تلاش اولیه‌ای بود برای تدوین یک نظریهٔ بنیادین:

این که «قانون طبیعی» مجرد واحدی بر طبیعت و تمدن، ماده و معنا، و فرد و جامعه حاکم است. این مفهومها در عهد هان به هر دو دین کنفوسیوس و دائو راه پیدا کردند.

نفوس و آخرت

آرای چینی در بارهٔ نفوس و سرنوشت پس از مرگشان تا حدودی منتج از نظریه‌های جهان‌شناختی چینیها بود. یکی از کهن‌ترین تصورات چینی از زندگی پس از مرگ با تعبیر چشمه‌های زرد بیان می‌شد که یک دنیای دیگر مبهم و مرموز بود. پس از راهیابی مفاهیم بودایی به جهان‌بینی چینی عامیانه در دورهٔ تفرقهٔ پس از هان، تعبیر دنیای دیگر به تصویر «ده شاه دوزخ» تحول یافت، شاهانی که در بارهٔ گناهان شخص درگذشته داوری می‌کردند و او را یا به تحمل مجازات محکوم می‌کردند یا به آسمان/بهشت ارتقای مقام می‌دادند.

مفاهیم نفس فردی و سرنوشت پس از مرگ او در دورهٔ هان نیز در چارچوب نظام جهان‌شناختی بسط یافت و مدون شد. اندیشهٔ پایه از این قرار است که دو نفس وجود دارد مطابق یین و یانگ در «چیِ» تشکیل‌دهندهٔ انسان. (به یاد داریم که «چی» ماده و نیرو و ذهن یا روح را در بر می‌گیرد.) یک نفس، موسوم به هون، نفس یانگ است و نفس دیگر، به نام پو (po)، نفس یین. هون وجه روشن، سبک، عقلی و روحی شخص است و پو وجه تاریک، سنگین، احساسی و جسمی شخص. هنگام مرگ، هون و پو از یکدیگر جدا می‌شوند. هون به آسمان می‌رود و یک روح (شن) یا نیا (دزو/تسو) می‌شود. پو با جسم در زمین می‌ماند و یک شبح (گوئی /کوئی) می‌شود. این تنها یکی از روایتهای ساده‌تر این اندیشه در میان انبوهی از روایتهاست. در بهترین حالت، پس از آن که جسم مرده با

همهٔ تشریفات لازم دفن شد و روح نیا مورد تکریم اعضای زندهٔ خانواده قرار گرفت، هون عضو خرسندی از خانواده باقی می‌ماند و چه بسا فوایدی هم برای خانواده داشته باشد، حال آن که گوئی با جسم به خاک می‌رود. اما اگر آن شرایط برآورده نشد، گوئی شبح عصبانی انتقامجویی می‌شود که برای خانواده دردسر درست می‌کند و به هر قیمت باید از این عاقبت پرهیز کرد.

واژهٔ برابر خدا همان واژهٔ برابر روح است ـ شن ـ و از نسبت آنها با یکدیگر حکایت می‌کند. حتی نیایی ممکن است شأن خدایی پیدا کند، چنان که برای شخصیتهایی تاریخی مانند کنفوسیوس همان آیینهایی را برگزار می‌کنند که برای خدایان می‌کنند. نیاپرستی در خانواده نیز چندان تفاوتی با خداپرستی آنها ندارد.

نادوگانگی

مهم‌ترین جنبهٔ این مفهومهای دینی عامیانه آن است که تصور چینیها از مرگ و زندگی، جسم و روح، و انسان و خدا نادوگانه (غیرثنوی) و مبتنی بر جهان‌شناسی «چی» و یین ـ یانگ است. «نادوگانگی»[۴] به معنایی که در مطالعهٔ ادیان شرق آسیا یافته است، در میانجایی بین واحدیت و ثنویت قرار می‌گیرد.

واحدیت (مونیسم) دستگاه اندیشه‌ای است که تنها یک چیز را عین واقع و همهٔ تفاوتهای مشهود را موهوم می‌داند. بهترین نمونهٔ این نظام فکری «اَدوایتا وِدانتا» است، فلسفه‌ای که حکیم هندی قرن هشتم شانکارا بر پایهٔ تعالیم *اوپانیشادها* بنیاد نهاد. در این دستگاه، تنها «برهمن» ـ جوهر

4. non - dualism

و نیروی تغییرناپذیر و مطلقاً روحانی شالودهٔ همهٔ کائنات ــ واقعیت دارد و همهٔ تفاوتهای بین موجودات «مایا» یا وهم است. نمونهٔ خوبی از نقطهٔ مقابلش فلسفهٔ ثنوی رنه دکارت (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰) اندیشمند فرانسوی است که دو چیز را دارای واقعیت بنیادی می‌داند: جسم (آنچه در مکان گسترده است) و ذهن (آنچه می‌اندیشد). این فلسفه تا قرن بیستم و هم‌اکنون در تفکر غربی مؤثر بوده است.

مثال «نادوگانگی» یین و یانگ است که تنها بر حسب یکدیگر می‌توان تعریفشان کرد. تفاوتها واقعی‌اند ولی به عنوان وجوه یک نظم بنیادین (دائو) با یکدیگر نسبت مکمل یا دوقطبی دارند. شمال جنوب نیست و بار الکتریکی مثبت یقیناً غیر از بار الکتریکی منفی است، اما هر یک از آنها دیگری را لازم می‌آورد.

پس تفاوتها وجوهی از یک وحدت بنیادی‌ترند. اگر این نکات را در نظر بگیریم، دیگر تا بدین اندازه در ساده‌سازی پیش نخواهیم رفت که بگوییم اندیشمندان چینی ذهن و بدن را یکی می‌دانند و هیچ تفاوتی بین انسان و خدا نمی‌بینند.

دین کنفوسیوس

نخستین امپراتوران هان صورتی التقاطی از دائوباوری را فلسفهٔ حکومت خود قرار دادند. ولی امپراتور ششم، وودی، که از سال ۱۴۰ تا ۸۷ ق‌م حکومت کرد، کنفوسیوس‌باوری را جانشین آن ساخت. در این مورد او سخت تحت تأثیر دونگ ژونگشو (حـ ۱۷۹ ـ ۱۰۴ ق‌م) فیلسوف چینی بود. دونگ عناصری از اندیشهٔ یین ــ یانگ و جهان‌شناسی همبسته را با دین کنفوسیوس درآمیخت. او بیشتر سعی داشت که با آمیزش دو مقولهٔ حکمت و

حکومت به نظریه‌ای برسد برای توضیح دادن و مشروعیت بخشیدن اقتدار امپراتور.

اما بزرگ‌ترین سهم دونگ در تاریخ ادیان چینی توفیق او در ترغیب ورودی به اعلام دین کنفوسیوس به عنوان جهان‌بینی رسمی کشور بود. این نهادینه شدن به دو صورت رخ داد. نخست در سال ۱۳۶ ق‌م دولت در قالب پنج وزارت به ریاست «عالمان پنج کتاب» تغییر سازمان یافت. سپس در سال ۱۲۴ ق‌م یک مدرسهٔ امپراتوری برای آموزش «پنج کتاب» و کاربردهای آنها بر پایهٔ اصول تفسیر ابداعی دونگ ژونگشو و دستیارانش به‌کارمندان دولت تأسیس شد. این نخستین مورد تقدیس رسمی یک سنت مکتوب چینی بود.

یک متن کنفوسیوسی دیگر، *کتاب وظیفهٔ فرزندی* (شیائو جینگ/ چینگ) که از نویسندهٔ ناشناسی از اواخر عصر هان بر جای مانده، در طول قریب ۲۰۰۰ سال تأثیر فوق‌العاده‌ای در جامعهٔ چین داشته است. هنوز در شرق آسیا فضیلت «حفظ حرمت والدین» بیش از هر فضیلت دیگری با کنفوسیوس نسبت می‌یابد. *کتاب وظیفهٔ فرزندی* با استفاده از این گفتهٔ کنفوسیوس در *منتخبات* که «حفظ حرمت والدین ریشهٔ طریقت است» ادعا می‌کند که رابطهٔ فرزند با پدر و مادر منعکس‌کنندهٔ الگوهایی در طبیعت است و خود باید الگویی برای روابط اجتماعی و سیاسی باشد. این جا نیز می‌بینیم که سلسله مراتب اجتماعی بر نظریهٔ جهان‌شناسی چینی مبتنی است و از آن مشروعیت می‌گیرد.

یکی از جالب توجه‌ترین بخشهای *کتاب وظیفهٔ فرزندی* در بارهٔ رابطهٔ فرادستان با فرودستان است که از رابطهٔ پدر و مادر با فرزند آغاز می‌شود. امروزه تصور عموم، حتی در خود چین، بر این است که دین کنفوسیوس اطاعت مطلق از بزرگ‌ترها و مافوقها را تجویز می‌کند. اما واقعیت این است

که خود کنفوسیوس در *شنوات* به پسر وظیفه‌شناس می‌گوید اگر خطایی از پدر و مادرش دید «با ملایمت تذکر بدهد». کتاب *وظیفهٔ فرزندی* یک بخش تمام در بارهٔ لزوم مخالفت (ژِنگ/چنگ) با مافوقهایی دارد که از «طریقت» منحرف شده‌اند:

> در روزگار باستان اگر پسر آسمان هفت وزیر داشت تا به او تذکر بدهند، ولو «طریقت» را گم کرده بود امپراتوریش را از دست نمی‌داد... اگر پدری تنها یک پسر داشت تا به او تذکر بدهد، به راه باطل نمی‌افتاد. هر ناصوابی دید، پسر چاره‌ای جز تذکر [ژنگ] به پدر ندارد و وزیر راهی جز تذکر به امیر. اگر درست نیست، تذکر بدهید!

همین واژهٔ «ژنگ» را لائودزی به معنی «تقلا» به کار می‌برد، که باید از آن پرهیز کرد تا توانست صاحب عمر درازی هماهنگ با «طریقت» شد. تفاوت دو معنا باز بر این حقیقت پرتو می‌افکند که دائوی کنفوسیوسی بر حسب اخلاق تعریف می‌شود اما دائوی دائویی بر اساس طبیعت.

سهم زنان در دین کنفوسیوس

کنفوسیوس تنها به مردان تعلیم می‌داد و آن هم مردان باسواد. حتی امروزه در چین کمتر دیده می‌شود که دختر فقیر روستایی به اندازهٔ برادرش تحصیل کند. در دورهٔ هان با رشد دین کنفوسیوس زنان نیز بدان علاقه‌مند شدند. در خانواده‌های بافرهنگ، حتی در آن روزگار، کم نبودند زنانی که خواندن را فرامی‌گرفتند ــ تا اندازه‌ای به این دلیل که آموزش فرزندان پسر در خانه، تا وقتی هشت ساله می‌شدند و به مدرسه می‌رفتند، بیشترْ کار آنها بود.

مردسالاری در چین ریشه‌های کهن داشت و دست‌کم برخی از خصلتهای زنان را متفاوت با خصلتهای مردان می‌دانستند. روایتهایی خاص زنان از متون باستانی نوشته شد، از جمله *شرح احوال زنان باتقوا* و *گوشزدهایی به زنان* در عهد هان و کتاب *وظیفهٔ فرزندی برای زنان* در دورهٔ تانگ. *شرح احوال زنان باتقوا* (۷۹ ـ ۷۸ ق‌م) از نویسندهٔ مرد، لیو شیانگ، شامل داستان زندگی مادر منکیوس است به عنوان نمونهٔ برجسته‌ای از زنان حکیم. او منکیوس را به تنهایی بزرگ می‌کند و چندان دغدغهٔ تحصیلات فرزندش را دارد که در جستجوی محیط اجتماعی بهتری برای وی سه بار نقل مکان می‌کند. زنان با پیروی اکید از طریقت زنانه می‌توانند حکیمانی کنفوسیوسی شوند و این در چین باستان یعنی همسر و مادر خوبی بودن.

گوشزدهایی به زنان را بان ژائو در اواخر عصر هان نوشت. او خواهر بان گو مؤلف تاریخ رسمی خاندان هان بود که آن را خواهرش پس از مرگ او به پایان رساند. بان ژائو احتمالاً نخستین زن روشنفکر برجستهٔ چین بود. شاید با توجه به کمالات او عجیب به نظر بیاید که بسیار به زنان سفارش می‌کند خاکسار و رام و شرمرو باشند. ولی او زن زمان و مکان خویش بود و برای رسیدن به جایگاهی که به دست آورد چاره‌ای جز پذیرفتن بینش حاکم نداشت. با این حال او از اهمیت تحصیل دختران و زنان سخن می‌گوید و در استفاده از اصل یین ـ یانگ در روابط زن و مرد بر دوسویگی و همبستگی آنها، چنان که یین نیز به طور طبیعی تابع یانگ است، تأکید می‌ورزد:

طریقت زن و شوهر متصل به یین و یانگ است و فرد را با خدایان و نیاکان پیوند می‌دهد و مؤید اصل کبیر آسمان و زمین است.

اگر شوهر نالایق باشد، وسیلهٔ مراقبت از همسرش را ندارد. اگر زن

نالایق باشد، وسیلهٔ خدمت به شوهرش را ندارد... در حقیقت این دو [مراقبت مرد از زن و خدمت زن به مرد] به یک صورت عمل می‌کنند.

همچون نویسندهٔ *کتاب وظیفهٔ فرزندی*، بان ژائو نیز این جا همسازی اصول اخلاقی و جهان‌شناختی را در نظر دارد. بدین سان جهان‌شناسی همبستهٔ عصر هان منطق نظام شالودهٔ اخلاق کنفوسیوسی را فراهم آورد.

کنفوسیوس‌باوری پس از هان

پس از دورهٔ هان کمتر اندیشمند اصیلی مجذوب اندیشهٔ کنفوسیوس شد تا این که در اواخر عهد تانگ و اوایل عصر سونگ از نو جان گرفت. دین کنفوسیوس چنان پیوند محکمی با سلسلهٔ هان پیدا کرده بود که وقتی این دودمان برافتاد آن دین اعتبارش را از دست داد. با این همه، اصول کنفوسیوسی همچنان فلسفهٔ رسمی حکومت و تربیت باقی ماند و نویسندگان کنفوسیوسی آغاز به نگارش تفسیرهایی بر کتب کهن کردند. در اوایل عهد تانگ نسخه‌ای رسمی از آنها منتشر شد تحت عنوان *تفسیرهای سنتی پنج کتاب* که یکی از بازماندگان کنفوسیوس به نام کُنگ ینگدا (۵۸۷–۶۴۸) آن را تدوین کرده بود. اما هیچ یک از این آثار افق تازه‌ای به روی اندیشهٔ کنفوسیوس نگشودند تا این که دورهٔ نوزایی کنفوسیوسی عصر سونگ فرارسید.

نخستین نشانه‌های این نوزایی در اواخر دوران تانگ پدیدار شد. هان یو (۷۶۸ـ۸۲۴) یکی از نویسندگان بزرگ تاریخ چین معتقد بود که ادیان دائو و بودا پایه‌های اخلاقی تمدن چینی را سست کرده‌اند. یکی از مشهورترین مقاله‌های او که در ستایش امپراتور تانگ است، آکنده از حملات لفظی به دین بوداست. او در آن با برنامهٔ استقبال رسمی در کاخ

از هیئتی از راهبان بودایی که قصد تقدیم یادگاری از بودا را به امپراتور دارند مخالفت می‌کند. هان یو می‌گوید بودا مناسبات اجتماعی شایسته را نمی‌شناخت و در زمان حیاتش کسی او را جدی نمی‌گرفت. وانگهی او بیگانه بود و جامهٔ دیگری می‌پوشید و زبانش چینی نبود. «پس حال که دیری از مرگ او گذشته است، چگونه می‌توان استخوانهای پوسیدهٔ او، بقایای ناپاک و نامیمون او، را در کاخ راه داد؟»

در پس بیگانه‌ستیزی آشکار هان یو این باور نهفته بود که هیچ یک از ادیان بودا و دائو تکیه‌گاه اخلاقی و فکری مناسبی برای جامعه و حکومت چین فراهم نمی‌آورند. از این رو هان یو می‌کوشید «طریقت حکیمان» را از نو زنده کند. او در مقالهٔ «لوازم طریقت اخلاقی» (یوان‌دائو) ادعا کرد که طریقت کنفوسیوسیِ انسانیت و درستی (رن و یی) که پس از منکیوس زوال یافته است از طریقتهای دائو و بودا برای چین بهتر است. او حتی یک شیوهٔ نثر تازه پدید آورد و نام آن را «ادبیات عتیق» (گووِن) نهاد و مدعی شد که به سبک کتابهای باستانی نزدیک‌تر است تا سبکهای مصنوع و متکلفی که رایج بود. گوون بعدها در عهد سونگ، که آرای هان یو سرانجام ریشه کردند، سبک معیار شد.

دین دائو

تحولات تاریخی

در نزدیک به شصت سال نخست عمر سلسلهٔ هان، پرنفوذترین مکتب فکری دربار هان شکلی التقاطی از دائوباوری بود به نام هوانگ لائو، نامی که خود ترکیبی از نامهای لائودزی و هوانگ‌دی/تی «امپراتور زرد» افسانه‌ای بود. هوایناندزی/هوایناتزو، کتابی که نامش را از شاهِ هوایْنان

«لیو آن» گرفته که آن را تأمین هزینه و تدوین کرد، چکیده‌ای از تعالیم این مکتب است. جهان‌شناسی دائو و نظریهٔ حکومت با «وو وِی» به روایت *لائودزی*، روشهای تربیت معنوی از آن قبیل که در *ژوانگدزی* و دیگر متن التقاطی کهن، *گواندزی/گوانتزو*، بدانها اشاره می‌شود همه در آن آمیخته‌اند.[۵] اندیشهٔ «هوانگ لائو» نظریه و روشهایی فراهم می‌آورد که فرمانروا به کمک آنها می‌تواند به طریق دائو حکومت کند و حکیم شود. *هواینان‌دزی* را لیو آن در سال ۱۳۹ قم به برادرزاده‌اش وودی، امپراتور هان، عرضه کرد که از سوی دیگر دونگ ژونگشو اندرزش می‌داد آن را رد کند و دین کنفوسیوس را بپذیرد. چنان که در صفحات پیش دیدیم، وودی جانب دونگ را گرفت و مکتب «هوانگ لائو» به طاق نسیان خورد ــ هرچند به تأثیرگذاری در جنبشها و تفکر سیاسی دائویی ادامه داد.

در عهد هان متأخر به ویژه در دورهٔ افول آن در سدهٔ دوم میلادی، جنبشهایی پدید آمدند که پیش‌بینی می‌کردند لائودزی باز خواهد گشت و عصر «صلح کبیر» (تایپینگ) را برقرار خواهد ساخت. بدین سان لائودزی از یک حکیم به یک خدا تحول یافت و مظهر الاهی دائوی عالم شد. آنگاه شروع به ارسال وحی کرد. نخستین وحی او در سال ۱۴۲ در استان کنونی سیچوان در جنوب شرقی چین بر مردی به نام ژانگ دائولینگ نازل شد. لائودزی در قالب تایشانگ لائوجون (خداوندْ لائوی معظم) دستوراتی را در زمینهٔ اخلاقیات، مراقبه، درمان بیماریها به وسیلهٔ آیینهای توسل به

---

۵) در سال ۱۹۷۳ مجموعهٔ دیگری از متون «هوانگ لائو» از گوری متعلق به سال ۱۶۸ قم در بیرون دهکدهٔ ماوانگدوئی در نزدیکی شهر چانگشا در استان هونان به دست آمد. این ابریشم‌نوشته‌ها را عجالتاً *چهار کتاب امپراتور زرد* که دیری مفقود بوده‌اند فرض کرده‌اند. در نهانگاه آنها دو نسخه از *لائودزی* ــ کهن‌تر از قدیم‌ترین نسخه‌ای که در دست بود ــ و یک نسخهٔ دیرین‌تر از *یی جینگ* و چند نوشتهٔ پزشکی نیز پیدا شد. ن

خدایان، قرائت کتاب **لائودزی**، و تشکیلات اجتماعی بر او فروخواند. ژانگ دائولینگ نخستین «استاد آسمانی» (تیان‌شی /*تی‌ین‌شر*) لقب گرفت و این عنوان از رهگذر سنتی به نام «طریقت استادان آسمانی» (تیان‌شی‌دائو /*تین‌شیه‌تائو*) نسل به نسل تا امروز به فرزندان ذکور او منتقل شده است («استاد آسمانی» کنونی در تایوان به سر می‌برد). بر پایهٔ آن دستورات یک جامعهٔ دائویی شکل گرفت که عدهٔ اعضای آن در پایان عصر هان به نزدیک ۴۰۰۰۰۰ تن می‌رسید. متون به همراه **لائودزی** *ژوانگدزی* هستهٔ شریعت دائو (دائوذزانگ/تائوتسانگ) را تشکیل دادند و مجموعهٔ آنها امروزه به ۱۴۲ عنوان بالغ می‌شود.

در سال ۲۱۵ ژانگ لو، نوادهٔ ژانگ دائولینگ، در مقام سومین «استاد آسمانی» با دولت شمالی وِی پیمانی بست و در ازای همراهی و پشتیبانی معنوی از این دولت امان گرفت. ولی از دائوئیها خواسته شد که در سرتاسر قلمرو وی پخش شوند و نتیجهٔ آن تضعیف پایگاه آنها بین مردم بود. وی در سال ۲۶۶ از جین غربی شکست خورد و در سال ۳۱۶، این بار در پایتختش چانگ‌آن، مغلوب چادرنشینان شیونگنو (Xiongnu) شد. بسیاری‌ازاشراف چینی به جنوب کوچ کردند و آن جا با پدیده‌های تازه‌ای مانند کیمیاگری آشنا شدند.

در حدود سال ۳۲۰ یک جنوبی به نام گه هونگ (Ge Hong) کتابی نوشت تحت عنوان بائوپودزی/پائوپوتزو یا *استادی که سادگی را برمی‌گزیند* که از جذب سنت جنوبی کیمیاگری در دین دائو خبر می‌دهد. پیروان این سنت با گذراندن دورهٔ درازی از تزکیه و خودسازی به اکسیری دست می‌یافتند که ایشان را شیان/شِین یا جاودان می‌ساخت و در **تای‌چینگ** (آسمان پاکی بزرگ) جای می‌داد، آسمانی که بلندتر از ملکوت لائودزی (تای‌شانگ، بلندترین) بود.

بین سالهای ۳۶۴ و ۳۷۰ وحیهای دیگری بر شخص دیگری به نام یانگ شی نازل شد. او در حوالی نانجینگ امروزی برای خانوادهٔ اشرافی کهنسالی به نام شو کار می‌کرد. وحیها از جانب خدایان مختلفی مشهور به «کامل شدگان» (ژنرن/چن‌جن، واژه‌ای از *ژوانگدزی*) بود که در شانگ‌چینگ «آسمان برترین پاکی» به سر می‌بردند، آسمانی که در میان سه آسمان دائو از همه بالاتر بود. بسیاری از متون شانگ‌چینگ را ادیب و کیمیاگر متبحری به نام تائو هونگ‌جینگ (۴۵۶ ـ ۵۳۶) گرد آورد و تدوین کرد. آمیزش کامل سنت کیمیاگری جنوبی با «دائوی استاد آسمانی» را تائو هونگ‌جینگ متحقق ساخت. سنت شانگ‌چینگ را دائوی مائوشان نیز می‌نامند زیرا هم تائو هونگ‌جینگ و هم خانوادهٔ شو خلوتگاهی در کوه مائو (مائوشان) در نزدیکی نانجینگ داشتند.

متون شانگ‌چینگ حاوی دستورهایی در مورد ساخت اکسیرهای کیمیایی است و نیز در بارهٔ روشهای پیشرفته‌تر مراقبه و تجسم برای قادر ساختن فرد به تطهیر «چی» خود تا از صفات الاهی که در وجودش نهفته است آگاه گردد. همچنین توضیحاتی در زمینهٔ روشهای تنفس، روزه، و تمرینهای بدنی دارد زیرا تمرینهای روحی از جسم مادی سرچشمه می‌گیرند. مکتب شانگ‌چینگ بر تمرینهای روحی تأکید داشت و بیشتر برای نخبگان جذاب بود، که بسیاری از آنها کارمندان دولت بودند. بنابراین از این نظر آنها در زندگیهای خصوصی خود از دائو پیروی می‌کردند و در حیات اجتماعی کنفوسیوسی بودند.

در دههٔ ۳۹۰ میلادی گه چائوفو، نوهٔ برادر گه هونگ، متنی را منتشر کرد که مدعی شد از گه شوان، پدربزرگ عموی گه هونگ، به او رسیده است. این متن هستهٔ مجموعه‌ای از متون دائو شد که لینگ‌بائو/پائو (گوهر الاهی) نام گرفتند. این آثار به بسیاری از مطالب شانگ‌چینگ و بودایی

صورت جدیدی دادند و جهان‌شناسی هان را در خدمت ساماندهی و چینی‌سازی عناصر بودایی گرفتند.[۶] متون لینگ‌بائو نخستین آثاری بودند که آیین اعتراف، مناسک عمومی، احکام اخلاقی، و مفاهیم بودایی کارما و نوزایی را وارد دین دائو کردند. مناسک لینگ‌بائو در دوران تانگ با اقبال گستردهٔ مردم روبرو شدند و بسیاری از آنها هنوز اجرا می‌شوند.

از قرن پنجم متون «استادان آسمانی» و شانگ‌چینگ و لینگ‌بائو در کتاب شریعت دائو آمیخته‌اند، که نسخهٔ کنونی آن از سال ۱۴۴۵ بر جای مانده است. دین دائو در عهد تانگ رونق گرفت و یکی از دلایل آن این بود که خاندان تانگ خود را از نسل لائودزی می‌دانست و بی‌دریغ از دائو حمایت کرد و آن را نهادینه ساخت.

عقاید و اعمال دائو

محور اعمال دینی دائو را مراقبه و عبادت تشکیل می‌دهد و هدف از هر دو آنها تقویت وضع جسمی و روحی و در نهایت (برای اشخاص جدی‌تر) رسیدن به اینهمانی با دائوست که شخص را جاودان می‌سازد. «شیان» (جاوید یا متعالی) و «ژن‌رن» (انسان کامل) نمادهای این هدف‌اند. آیینهای عبادی دائو را جماعات برای همهٔ جماعت و برای موفقیت و سلامت خود برگزار می‌کنند. در ردهٔ فردی، افزون بر مراقبه، اعمال دائو شامل پرهیزهای غذایی است و در قدیم کیمیاگری و آیینهای جنسی را نیز در بر می‌گرفت.

---

۶) شاید انگیزهٔ گه چائوفو این بود که برخی از مطالب شانگ‌چینگ نشان می‌دادند نیای او گه شوان چندان مقام بلندی در قلمرو جاودانگان پیدا نکرده بود. از این رو گه چائوفو قصد داشت از حیثیت دودمان اشرافی جنوبیش در برابر خاندان تازه‌به‌دوران‌رسیدهٔ شم دفاع کند. ن

جهان‌شناسی دین دائو، همچون دائوی کلاسیک، مبتنی بر مفهوم دائو به عنوان نظم طبیعی عالم است. ولی دین در آن خلاصه نمی‌شود و در ساحت دین، دائو به صورت آگاهانه در تاریخ بشر با حلول در اشکال مختلف و در لحظات حساس عمل می‌کند. دیدیم که لائودزی مظهری از دائو بود. اما خدایان دیگری هم هستند که مقیم بدن انسان‌اند و بدن جزئی ناگسستنی از دائوست و عالم صغیر یا نمونهٔ کوچکی از عالم روح.



نمودار دائویی بدن انسان و خدایان مقیم آن: عالم صغیر یا نمونهٔ کوچکی از عالم روح. خدایان در سر و سینه و شکم که سه میدان شنگرفی (دان‌تیان) نامیده می‌شوند اقامت دارند.

سه خدای بزرگ‌تر را سان‌چینگ (سه پاکان) می‌نامند و متناظر با سه دسته وحی پیشگفته‌اند، اما خود آنها مبدأ وحی به شمار نمی‌روند. آنها هر یک در آسمانی از سه آسمان دائو ساکن‌اند و به ترتیب در بالای شش آسمان دیگری قرار می‌گیرند که جایگاه همهٔ خدایان چینی دیگر است. جدول ۱ به ترتیبِ نزولیِ این خدایان روابط بین آنها را نشان می‌دهد.

تن‌کارشناسی دائویی اصطلاحاتی را در سه دستهٔ دیگر در بر می‌گیرد. سه ماده یا صورت بنیادینِ «چی» که در اعمال دینی دائو به‌کار می‌روند و پرورش می‌یابند، متناظر با سه مرکز نیروی روحی در بدن انسان‌اند که دان‌تیان یا «میدانهای شنگرفی» نامیده می‌شوند و در سر و سینه/قلب و شکم قرار دارند (رک. جدول ۲). از طرفی در هر میدان شنگرفی یک خدا مقیم است که همزمان در ستارگان نیز اقامت دارد. این سه خدا را «سه‌گان» یا سان‌یی می‌نامند و خبرگان با تجسم آنها ارتباطی روحی با جهان آسمانی / فلکی برقرار می‌کنند. لیویا کون (Kohn) در کتاب *دین دائو و فرهنگ چینی* در این باره می‌نویسد:

جدول ۱: جهان‌شناسی و وحیهای دائو

آسمانها	پاکان	متون	منابع اصلی
شانگ‌چینگ (برترین پاکی)	یوان‌شی تیان‌کون (آسمانیِ شایستهٔ وجود ازلی)	متون شانگ‌چینگ	وحیهای نازل به یانگ شی (۳۶۴ ـ ۳۷۰) به تدوین تائو هونگ‌چینگ (۴۵۶ ـ ۵۳۶)
تای‌چینگ (پاکی بزرگ)	لینگ‌پائو تیان‌کون (آسمانیِ شایستهٔ گوهر الاهی)	متون لینگ‌پائو	که چائوفو (۴۰۰) و دیگران
تای‌شانگ (بلندترین)	دائوده تیان‌کون (آسمانیِ شایستهٔ طریقت و نیروی آن)	متون تیان‌شی (اسناد آسمانی)	وحیهای نازل به ژانگ دائولینگ (۱۴۲)

جدول ۲: تن‌کارشناسی دائو

مواد	میدانهای شنگرفی (دان‌تیان)
شن یا «روح» که برورزش در هون و پو (نفوس یانگ و ین) است و در قالب اعداد سه و هفت تحدید می‌شود.	سر
چی یا «دم حیاتی» که در بدن با مهار تنفس می‌توان در آن دخالت کرد ولی با هوایی که تنفس می‌شود یکی نیست.	قلب (یا شبکهٔ خورشیدی)
جینگ یا «جوهر حیاتی» که شکل متراکم و مشهود چی است و مثال مشخصش منی در مرد و ترشح جنسی در زن.	شکم (زیر ناف)

مراقبه‌ای که با این [مجموعهٔ عقاید] همراه می‌شد در واقع شیوه‌ای برای تجسم بود ـ تجسم رنگهای گوناگونی که به اندامهای بدن برای تقویت «چی» آنها نسبت می‌دادند، تجسم معابر و منازل درونی بدن برای فراگرفتن جغرافیای کیهانی، تجسم خدایان و جاودانگان مقیم آنها برای آشنا شدن با موجودات الاهی، و تجسم سیارات و ستارگان برای درآمیختن با نیروی آنها.

دانشجویان غربی که با این گونه عقاید و اعمال دینی دائو روبرو می‌شوند، غالباً آنها را بسیار دور از دائویی می‌یابند که می‌پندارند از لائودزی و ژوانگدزی آموخته‌اند. این وجوه دائو، چنان که دیدیم، مستقلاً از وحیهای جدیدتر سرچشمه گرفته‌اند. اما نباید از یاد برد که نخستین وحیها، وحیهای نازل به «استادان آسمانی»، از لائودزیِ الوهیت یافته آمده است و دائوییهای بعدی نیز به پرستش لائودزی ادامه داده‌اند. روشن است که آنها بین متن منتسب به لائودزی و دینی که پیروش بودند نسبتی می‌دیدند.

یک وجه مشترک مهم بین دو دورهٔ دین دائو این است که در هر دو آنها انسان و بدنش ـ عجین با طبیعت فرض می‌شود، اگرچه ممکن است از آن

بیگانه شود. با تأمل در دائوی طبیعی ـکیهانی، چه درونی و چه بیرونی، و با تطهیر خویش برای تسهیل آن تأمل، انسان می‌تواند طبیعت جسمی و روحی خویش را جزء لاینفکی از دائو سازد. این در قیاس با غالب اشکال غربی معنویت، تمام‌عیارترین قبول بدن مادی و تمرکز بر آن است. در دین دائو، بدن لازمهٔ تعالی معنوی است.

اهمیت بدن در دین دائو دلیل اهمیت علم کیمیا را نیز برای خودسازی نشان می دهد. استادانی مانندگه‌هونگ و تائو هونگ‌جینگ هنر و فن ترکیب کردن مواد را که به گمان آنها موجب تطهیر و تبدیل عناصر تن‌کارشناختی آنها به موادی جاودانی می‌شد پیش بردند. قوی‌ترین این دان ها یا اکسیرها شنگرف بود، کانه‌ای که به رنگ قرمز سیر درخشانی در طبیعت یافت می‌شود.این رنگ (همچون رنگ خون و آتش) رنگ بسیار یانگی به شمار می‌رودو سبب قدرت آن همین است. شنگرف هنگامی که حرارت می‌بیند به سولفور جیوه تبدیل می‌شود که ماده‌ای سمی است، ولی در مقادیر اندک قابل تحمل است. گزارشهایی وجود دارد در بارهٔ کیمیاگرانی که تعمداً خود را با آن مسموم کرده‌اند، زیرا معتقد بوده‌اند که مرگ آنها برابر با رهایی از قفس جسم و صعود به آسمان خواهد بود.

به سبب این عواقب مهلک، مصرف اکسیرها رفته رفته در دورهٔ تانگ جای خود را به شکلهایی از مراقبهٔ دائویی داد که با زبان مواد و اعمال آزمایشگاهی از عناصر درونی بدن سخن می‌گویند. این پدیده به «کیمیاگری درونی» (نِی‌دان/تان که امروزه آن را «کیمیاگری تن‌کارشناختی» نیز می‌نامند) در برابر «کیمیاگری بیرونی» (وای‌دان/تان) موسوم شد.

زنان دائو

در لائودزی عناصری وجود دارند که بدون رعایت انطباق تاریخی می‌تواد

آنها را فمینیستی خواند، مانند عقیده به ناسازندگی پرخاشگری، مضمون باروری، ارزش لطافت و تسلیم، و تصور دائو به عنوان مادر. با این همه نادرست است اگر گمان کنیم که نویسنده یا نویسندگان **لائودزی** حاکم حکیم آرمانی را از جنسی به جز مرد می‌دانسته‌اند. در هر حال پس از آن که وودی امپراتور هان دین کنفوسیوس را به رسمیت شناخت، این دین با نظام اجتماعی مردانهٔ غالب همبستر شد و آنگاه ادیان دائو و بردا حکم شقهای دیگر آن نظام را پیدا کردند. از این رو زنان بسیاری به دین دائو گراییدند و در جوامع اولیهٔ «استاد آسمانی» زنان می‌توانستند مقام ساقی یا جیجیو/چیچیو، کاهن بزرگ اجتماع محلی، را از آن خود کنند. کسب چنین مقام بلندی در حکومت برای زنان ابداً میسر نبود.

در اوایل دوران امپراتوری، بسیاری از استادان دائو (دائوشی/دائوشر/تائوشیه) زن بودند. یکی از آنها در سدهٔ هفتم بیان/بی‌ین دونگشوان نام داشت که در شرح احوال روحانیش عروج او به آسمان در روز روشن این گونه نقل می‌شود:

> در روز پانزدهم از ماه هفتم، از ساعت ۷ تا ۹ بامداد موسیقی آسمانی در هوا پیچید. ابرهای ارغوانی متراکم و نفوذناپذیری گرداگرد ساختمانهای چنداشکوبهٔ کلاه‌فرنگی [صومعه] را فراگرفتند. توده‌های مردم صعود دونگشوان را به چشم دیدند، در حالی که از پس و پیش او موسیقی مترنم بود و پرچمها و درفشها برافراشته بودند. او راست به سمت جنوب رفت.

نویسندهٔ شرح حال بیان، دوگوانگ‌تینگ (۸۵۰ـ۹۳۳) که از برجسته‌ترین استادان دائوی عصر خویش بود، اعتقاد داشت که مرد و زن هر دو می‌توانند به جاودانگی دست یابند؛ تنها راهها متفاوت است و مراتبی که

در آسمان کسب می‌کنند تفاوت دارد، به تناسب اصل یین ـ یانگ. ولی با وجود تفاوتها، زنانی که او در مجموعهٔ زندگینامه‌هایش در بارهٔ استادان دائوی زن توصیف می‌کند، همان نوع کارهایی را می‌کنند که همتایان مردشان انجام می‌دهند. از این رو تفاوتها بیشتر مفروضاتی نهفته به نظر می‌رسند تا مشاهداتی تجربی.

دین بودا

مبادی و اصول عقاید

دین بودا در سدهٔ پنجم ق‌م در شمال شرقی شبه‌قارهٔ هند در سرزمینی که امروزه کشور نپال را در بر می‌گیرد پا به عرصهٔ وجود نهاد. دین غالب در منطقه دین برهمن بود که مادر دین هندوی کنونی است. برهمنها کاهنانی بودند که اجازهٔ برگزاری آیینهای پرستش خدایان *وداها*، مجموعه‌های باستانی سرودهای ستایش خدایان، را داشتند. یک قشر روحانی دیگر «سرامانا»ها یا مرتاضان دوره‌گرد بودند که به قصد تزکیه به مراقبه می‌نشستند و روزه می‌گرفتند و به خود سختی می‌دادند.

سه مفهوم در جهان‌بینی برهمنها عناصر مهمی در اندیشهٔ بودایی شدند: کارما و سَمسارا و مُکسا.[۷] واژهٔ کارما خود به معنی فعل یا عمل است؛ ولی مفهوم دینی کارما پیچیدگی بیشتری دارد. در دین به این معناست که هر فعل یا عمل آگاهانه نتیجه‌ای طبیعی دارد که انجام‌دهندهٔ

---

۷) واژه‌ها به زبان سانسکریت‌اند که زبان رسمی و ادبی هند باستان بود و از همان خانوادهٔ هندواروپایی است که زبانهای ژرمنی و رومیایی از جمله انگلیسی بدان تعلق دارند. ن

عمل روزی با آن روبرو خواهد شد و این که نتیجه را خصلت اخلاقی عمل تعیین می‌کند. برعکس، آنچه بر سر شخص می‌آید کمابیش نتیجهٔ طبیعی اعمالی است که درگذشته انجام داده است. از این رو می‌توان آن را اصل «علیّت اخلاقی» نامید.

سمسارا یعنی «چرخه» و مراد از آن چرخهٔ تولد و مرگ و تولد مجدد است. در دین برهمن، هر انسانی روح جاودانی دارد که پس از مرگ در بدن تازه‌ای از نو به دنیا می‌آید. شخص جدید اسیر کارمایی است که هنوز حل و فصل نشده است. به سخن دیگر، نتیجهٔ اعمال آگاهانهٔ شخص لزوماً در طول یک عمر دیده نمی‌شود؛ ولی سرانجام روزی خود را نشان خواهد داد. این دو اصل عقیدتی با یکدیگر مفهوم عدالت را می‌سازند. کسی ممکن است نتیجهٔ عملش را در طول همان حیاتش نبیند، اما عاقبت خواهد دید. در حالی که در ادیان ابراهیمی داوری وجود دارد، این جا نتیجه به طور طبیعی رخ می‌دهد. کارما قانون طبیعی علت و معلول اخلاقی است.

اگرچه جاودانگی جاذبه‌هایی دارد، زندگی ابدی به معنی مرگ ابدی نیز هست. روح شاید نامیرا و آسیب‌ناپذیر شود، اما تحمل رنجهای پیری و بیماری و مرگ تا ابد گزینهٔ جذابی نیست. وانگهی تولد دوباره در قالب انسانی به ندرت اتفاق می‌افتد. در دین بودا سمسارای نوزایی شخص به تناسب کارمای او شش رده دارد: خدا، شبه‌خدا، انسان، حیوان، شبح گرسنه، و دیو. مطلوبیت مُکسا یا «رهایی» از چرخهٔ سمسارا از این روست. و آن را در دین بودا نیروانا می‌نامند که در لغت به معنی «اطفاء» یا «خاموش کردن» است. اگر کارما را نیرویی بینگاریم که چرخ سمسارا را پیش می‌برد، رسیدن به نیروانا برابر خواهد شد با افنای آن نیرو؛ و در نتیجه شخص دیگر از نو زاده نخواهد شد.

مردی که ما با نام بودا ــ به معنی «بیدار شده» یا «آگاه شده» ــ می‌شناسیم، پسر شاهی بود که می‌خواست رنجهای جهان بیرون از کاخش را از چشم او پنهان کند. نام اصلی او سیدهارتا گائوتاما بود از طایفهٔ ساکیا. بنا بر روایاتی که به دست ما رسیده و صحت و سقم جزئیات آنها روشن نیست، او نکاح کرد و صاحب پسری شد و آنگاه دنیای خارج کنجکاویش را برانگیخت. با کمک خدمتکاری چهار بار شبانه از کاخ بیرون رفت و هر بار چیزی دید که هرگز ندیده بود. یک بار مرد بسیار پیری را، بار دیگر شخص بیماری را، بار سوم جنازهٔ مرده‌ای را. با دیدن رنج و مرگ انسان برای نخستین بار به سرنوشت خود نیز پی برد. در شب چهارم به یک سراماتا، پارسای دوره‌گرد، برخورد که گویی بر رنج پیشی گرفته بود. با خود عهد کرد که راه او را برود. از خانواده و زندگی آسوده‌اش برید و مرتاضی دوره‌گرد شد.

سالها به خود سختی داد اما جوابی برای مسئلهٔ رنج پیدا نکرد و چنان ضعف بر جسمش چیرگی یافت که ادامهٔ راهش را ناممکن دید. بر آن شد که آن راه را رها کند و راه میانه‌ای را بین زندگی خوش گذشته و زندگی مرتاضانهٔ کنونیش برگزیند. این راه تازه را «طریق وسط» نامید.

پس از آن که بنیه‌اش را به دست آورد، سوگند خورد که زیر درختی به مراقبه بنشیند تا علت و چارهٔ رنج را پیدا کند. شبی در اوج مراقبه که ذهنش را یکسره از اغیار خالی کرد، بُدهی (بیداری، آگاهی) یا روشنایی (enlightenment) را آزمود. آنچه بدان آگاه شد حقایق علت و چارهٔ رنج بود؛ و این حقایق هستهٔ تعلیماتش را تشکیل داد. از این پس به بودا و نیز ساکیاموتی (حکیم ساکیاها) یا ساکیامونی بودا مشهور شد. روشنایی یا روشن‌بینی کاملی که در این زمان آزمود به نیروانا شهرت یافت، اما نباید آن را با نیروانای کامل یا پاری‌نیروانا اشتباه گرفت، که چون در هشتاد

سالگی مرد آن را تجربه کرد. تفاوت بین دو مرحلهٔ نیروانا این است که در اولی بودا همهٔ کارمای پیشین خود را بی‌اثر کرد تا در دومی (پاری‌نیروانا) به کلی فنا شد که دیگر از نو زاییده نشود.

بودا چهل‌وپنج سال تعلیم داد و شاگردان بسیاری پرورش داد و آنان را تشویق به ترویج تعلیماتش کرد (از این رو دین بودا را می‌توان نخستین دین تبلیغی دانست). جماعت شاگردان او «سانگها» نام گرفتند. در موسم باران آنها برای مراقبه به کنج عزلت جنگل پناه می‌بردند و این سنت به پیدایش تشکیلات رهبانی دائم انجامید. اگرچه بودا در آغاز می‌خواست که تنها مردان در سانگها باشند، گفته‌اند که بعد زنی از نزدیکانش او را راضی کرد که زنان را نیز در آن جای دهد. هستهٔ سانگها را کسانی تشکیل می‌دادند که سوگند ترک دنیا می‌خوردند، ولی سانگها غیرراهبان را نیز در بر می‌گرفت. از این رو به «سانگهای چهارگانه» مشهور شد و راهب و غیرراهب از مرد و زن را در خود جای داد. سوگندنامهٔ غیرراهبان پنج ماده داشت: ۱) پرهیز از کُشتن؛ ۲) پرهیز از گرفتن آنچه داده نمی‌شود؛ ۳) پرهیز از آمیزش جنسی؛ ۴) پرهیز از سخن دروغ؛ ۵) پرهیز از مسکرات.

راهبان و راهبگان پنج سوگند دیگر نیز می‌خوردند: ۶) پرهیز از خوردن بی‌موقع؛ ۷) پرهیز از رقص و آواز و موسیقی و نمایشهای ناشایست؛ ۸) پرهیز از آرایش خود با گل و عطر؛ ۹) پرهیز از نشستن بر روی صندلیهای بلند و مجلل؛ ۱۰) پرهیز از پذیرش سکهٔ طلا و نقره.

انبوهی از قوانین دیگر نیز برای جامعهٔ رهبانی و بیشتر برای زنان تا مردان وضع شد. راهبگان باید همیشه دون‌پایه‌تر از راهبان به شمار می‌رفتند ولو سابقهٔ عضویت بیشتری داشتند. بدین سان نظام اجتماعی مردسالارانهٔ هند باستان مهر خود را بر پیشانی دین بودا کوبید، با این که تبعیض علیه زنان پشتوانه‌ای در اصول عقاید این دین نداشت.

تعالیم بودا را دهارما (dharma) می‌نامند که معنی آن «قانون» یا «حقیقت» است. یکی از نخستین آنها به «چهار حقیقت شریف» شهرت دارد که محور اصول دین بودا به شمار می‌رود. اول این‌که زندگی به ناگزیر با «دوکخا» یا رنج همراه است. این واژه خود به معنی «ناخشنودی» است: تشویش و یأسی که انسان تجربه می‌کند. نه این که هر لحظهٔ زندگی بالضروره ناگوار باشد، بل بدین معنا که همهٔ تجربه‌های انسانی به نحوی ولو غیرمستقیم به سرخوردگی و رنج می‌انجامند. برای مثال حتی موقعی که ما خوشی را تجربه می‌کنیم، در همان حال می‌دانیم که همهٔ خوشیها گذران‌اند. دوم این‌که علت رنج آرزومندی یا اشتیاق است. شوق هر چه را ـ از جمله خود زندگی ـ داشته باشیم، پی می‌بریم که ناماندگار است. سوم، برای از بین بردن رنج باید اشتیاق را کشت. چهارم، راه کشتن اشتیاق «طریقت هشتگانه» است: ۱) اعتقاد درست (فهم جهان‌بینی بودا)؛ ۲) ارادهٔ درست (عزم پیروی از طریقت)؛ ۳) گفتار درست (راستگویی)؛ ۴) کردار درست (آزار نرساندن به جانداران دیگر)؛ ۵) معاش درست (گذران زندگی بدون صدمه زدن به جانداران دیگر)؛ ۶) تلاش درست (سعی در خالی کردن ذهن از اشتیاق)؛ ۷) مراقبت درست (آگاهی از منشأ افکار و نیات و تمنیات خود)؛ ۸) تمرکز درست (تمرین مراقبه برای تزکیهٔ ذهن). هشت قلم را در سه گروه نیز جای می‌دهند: حکمت (۱ ـ ۲) و اخلاق (۳ ـ ۵) و تمرکز یا مراقبه (۶ ـ ۸).

افزون بر «چهار حقیقت شریف»، یکی از نخستین تعالیم بودا و مهم‌ترین آنها برای درک فلسفهٔ دین او اصل «بی‌نفْسی» یا آناتمَن بود که در تقابل کامل با یکی از اصول فلسفهٔ دین برهمن قرار می‌گرفت. در متون مقدس موسوم به *اوپانیشادها* که گردآوری آنها از سدهٔ هشتم ق‌م آغاز شده بود، شالوده‌های فلسفی خدایان و آیینهای *وداها* نهاده می‌شود. دو

مفهوم بنیادین عبارت‌اند از برهمن (منشأ روحانی غایی همهٔ موجودات) و آتمن (نفس باقی و خود غایی هر انسان). پس از مرگ، آتمن از نو در بدن جدیدی به دنیا می‌آید یا حلول می‌کند. پیام اصلی *اوپانیشادها* این است که برهمن و آتمن اساساً یکی هستند و نفس فردی انسان با نفس کلی یا «روح جهانی» یکی است. پس آن هم نامیرا و تغییرناپذیر و مطلق است.

اصل بودایی «اناتمن» نافی «آتمن» است، بدین معنا که نفس یا خود جاودانی تغییرناپذیری در کار نیست. دین بودا از این مقدمه آغاز می‌کند که همهٔ موجودات ناپایدارند و یکسره در حال دگرگونی. موجودِ این لحظه در لحظهٔ بعد موجود نیست. پس فقط حالتهای گذرا، موسوم به «دهارما» یا اجزای وجود، موجودند. (این دهارما به جز دهارمایی است که به معنی «تعالیم» به کار می‌رود.)

برابر این اصل، انسان مجموعه‌ای موقت از دهارماهای مدام در حال تغییر است. در یک تحلیل بودایی اولیه ادعا می‌شود که پنج عدد از آنها یک شخص را می‌سازند. این «اسکاندا»ها یا مصالح پنجگانه عبارت‌اند از: شکل (بدن)؛ حس (اندامهای حسی)؛ درک (ثبت ذهنی دروندادهای حسی)؛ اراده یا تمایل کارمایی (گرایش به اعمالی بر حسب کارمای بلاتکلیف)؛ و شعور (آگاهی). هیچ یک از اینها آن چیزی نیست که ما به عنوان خود یا نفسمان می‌شناسیم. نفس را معمولاً مرکز ثابتی در وجود خویش می‌دانیم که این پنج عنصر را به یکدیگر پیوند می‌دهد. ولی مقصود بودا این است که هر تجربهٔ انسانی را می‌توان بر حسب پنج اسکاندا کاملاً توصیف کرد و توضیح داد. از این رو نه گواهی بر و نه نیازی به یک نفس متّکا هست تا بتوان تجربهٔ انسانی را به اتکای آن توضیح داد.

جوهر اصل «بی‌نفسی» سوتریولوژیک است (یعنی که با نجات یا رستگاری و در مورد خاص دین بودا با رهایی از چرخهٔ نوزایی ارتباط

دارد). ما اشتباه می‌کنیم که می‌پنداریم نفسی داریم که موجب اشتیاق یا نفرت ما نسبت به امور یا افراد دیگری که متفاوت با ما به نظر می‌رسند می‌گردد. هر یک از ما سامانهٔ محلی موقتی در جریان وقایع جهانیم ــ همچون تندبادی که زیرسامانه‌ای موقت، متغیر، و تصادفی از سامانهٔ آب‌وهوای کرهٔ زمین است.

این خطاهای فکری و آثار عاطفی آنها همه ناشی از یک عادت غلط ماست؛ عادت کرده‌ایم که جریانها یا روندها را امور یا ذوات تغییرناپذیری ببینیم. اصل بودایی «بی‌نفسی» ــ و دنبالهٔ ظریف‌تر آن در نظریهٔ «تهی‌واری» ــ در واقع حمله‌ای است به گرایش عمومی انسان به تصور دنیا به صورت مجموعه‌ای از امور و اشیای مشخصی با ذوات تغییرناپذیر. جهان‌بینی بودایی، که فرض اولش ناپایداری است، دنیا را شبکه‌ای از علتها و معلولها می‌بیند که همهٔ امور آن به یکدیگر وابسته‌اند. اصل اعتقادی اولیهٔ «حدوث اتکایی» در دین بودا همین است که می‌گوید هستی و چیستی هر چیزی در گرو چیز دیگری است.

بودا، دهارما، و سانگها به عنوان سه رکن به جواهرات یا سه گوهر دین بودا مشهور شدند. برای این که بودایی شد باید به «سه پناهگاه» توسل جست: «پناه می‌برم به بودا؛ پناه می‌برم به دهارما؛ پناه می‌برم به سانگها.» بدین گونه شخص شهادت می‌دهد که اولاً بودا انسانی بود که بر رنج و نوزایی چیره شد، ثانیاً تعالیم او کافی است تا دیگران را نیز بدان توانا سازد و ثالثاً سانگها جامعه‌ای است که موجب هدایت بدان سو می‌گردد.

در اوایل پیدایش دین بودا و در یکی از مذاهب امروزی آن، بودا انسانی بیش نیست و خدا به شمار نمی‌رود. و اگرچه شهادت به «سه پناهگاه» داده می‌شود، یکی از تعلیمات بودا این بود که بودایی هرگز نباید تنها به اعتبار او بدانها باور بیاورد، بلکه باید شخصاً آنها را بیازماید و ببیند

آیا تأثیر مورد انتظار یعنی کاهش رنج را دارند. پس دین بودا عملگراست: اگر عمل کرد درست است. تعالیم دین بودا را کافی نیست که شخص تنها بفهمد؛ لازم است که به عمل بگذارد.

اوایل بوداییگری چینی

چین باستان را شاخه‌هایی از جادهٔ ابریشم، که شبکهٔ بازرگانی گسترده‌ای به مرکزیت آسیای مرکزی بود، به هند باستان متصل می‌کرد. راه اصلیِ بین دو منطقه مسیر صعب‌العبوری در پاکستان و افغانستان امروزی بود از فراز کوههای هندوکش که در نقاطی حدود ۶۰۰۰ متر ارتفاع پیدا می‌کرد. از همین راه بود که دین بودا از شمال هند به آسیای مرکزی و از آن جا در مسیر غربی ـ شرقی به چین رسید. نخستین اشاره‌های به دین بودا در منابع چینی به قرن اول میلادی، یعنی قریب ۴۰۰ سال پس از مرگ بودا، باز می‌گردد. راهبان بودایی از هند با بازرگانان همراه می‌شدند تا هم در سفر دشوارشان آنها را تحت حفاظت روحانی خود بگیرند و هم «دهارما» را نشر دهند. در طول راه دیرهایی بنا می‌نهادند که برای بازرگانان حکم مسافرخانه را پیدا می‌کرد.

در همین زمان دین بودا در حال تقسیم شدن به دو مذهب اصلی بود. مذهب جدیدتر خود را مهایانا نامید به معنی «محمل بزرگ» و دیگری را که به سنتها وفادار ماند هینایانا یا «محمل کوچک» خواند. (پیروان سنت کهن از این نام استفاده نمی‌کردند چون آن را تحقیرآمیز می‌دانستند.) «محمل» وسیلهٔ نجات یا نیروانا بود. مهایانا بدین سبب «محمل بزرگ» نام گرفت که مدعی بود کسان بیشتری را در بر می‌گیرد: لازم نبود راهب یا راهبه باشی، همچون در مذهب قدیم‌تر، تا امید بندی که در همین عمرت به نیروانا برسی. یکی از مکتبهای مذهب کهنسال‌تر به تراوادا موسوم شد که معنی آن ـ «تعالیم پیران» ـ نشان می‌داد اصالت بیشتری دارد. تراوادا

تنها مکتب بر جای مانده از مذهب پیر است؛ از این رو اکنون دو مذهب اصلی را مهایانا و تراوادا می‌نامند. امروزه تراوادا بیشتر در جنوب و جنوب شرق آسیا (سری‌لانکا، برمه، کامبوج، تایلند) مستقر است و مذهب غالب در شرق آسیا (چین، ژاپن، کره) مهایاناست.

مذهب سوم دین بودا واجرایانا نام دارد که معنی آن «محمل الماس» است. ذهن بیدار شده به الماس تشبیه شده است. این مذهب در تبت پدید آمد که از قرن هفتم میزبان دین بودا شد، ولی امروزه در مغولستان (که خانهایش در سدهٔ ششم آن را پذیرفتند) نیز یافت می‌شود. یک مکتب واجرایانا به نام «شینگون» نیز در ژاپن وجود دارد.

مذهب مهایانا چند تفاوت مهم با مذهب تراوادا داشت. نخست این که مبتنی بر متون تازه‌ای بود بیشتر به زبان سانسکریت که بعدها متون دیگری هم به زبان چینی بر آنها افزوده شد. سوتراهای جدید و متداول مهایانا (سوتراها را کلام بودا می‌دانستند) عبارت بودند از: *سوترای نیلوفر*؛ سوتراهای *پراجنیا ـ پارامیتا* (کمال حکمت) شامل سوترای قلب و سوترای الماس؛ *سوتراهای دیار پاک* که یک مکتب بودایی کاملاً نو از دل آنها بیرون آمد؛ و سوترای سکّو که به زبان چینی است و شالودهٔ مکتب جدید چان (ذن) را تشکیل می‌دهد.

دوم، الگوی اصلیِ به روشنایی رسیدگی در مذهب مهایانا «بُدهیساتوا» است، حال آن که در مذهب تراوادا شخص تاریخیِ بودا ساکیامونی است. معنی بدهیساتوا (به روشنایی رسیده) در اصل «بودای آینده» بود، مانند ساکیامونی در زندگیهای گذشته‌اش. در مذهب مهایانا، بدهیساتوا موجودی شد که به روشنایی رسیده است اما سوگند می‌خورد که در «سمسارا» بماند تا همهٔ جانداران دیگر نیز به روشنایی برسند. از این رو بدهیساتوا مظهر حکمت و رأفت است. تمامی «سوگند بدهیساتوا» از این قرار است:

جانداران هر چه پرشمار باشند، سوگند می‌خورم همه را نجات دهم.
هواها هر چه سرکش باشند، سوگند می‌خورم همه را فرونشانم.
دهارماها هر چه بی‌اندازه باشند، سوگند می‌خورم همه را به زیر کشم.
حقیقت بودا هر چه بی‌نظیر باشد، سوگند می‌خورم آن را به دست آورم.

سوم، مذهب مهایانا را بر خلاف مذهب تراوادا می‌توان خدامحور به شمار آورد. در حالی که تراوادا نیز وجود خدایان را می‌پذیرد، آنها را بی‌ارتباط با طریقت بودایی می‌داند. خدایان می‌توانند در رسیدن به اهداف زمینی به انسان کمک کنند، ولی در رسیدن به روشنایی از آنها کمکی ساخته نیست، زیرا خود هنوز به آن نرسیده‌اند و در «سمسارا» به سر می‌برند. بودا خود انسان بود نه خدا. هنگامی که دین بودا از شمال هند به آسیای مرکزی راه یافت، خدایان محلی را در خود جذب کرد و آنان را در قالب بوداها و بدهیساتواها ریخت. بدین سان مهایانا مذهبی خدامحور شد و بوداها (که اکنون پرشمار بودند) و بدهیساتواها معبودهای اصلی مؤمنان شدند. برخی از محبوب‌ترین آنها بدین قرارند:

بوداها: ساکیامونی (شی‌جیا/شیه‌چیا موئونی در چینی، یا به اختصار شی‌جیا/شیه‌چیه)، بودای تاریخی.
آمیتابها (آمیتوئو)، بودای نور بی‌کران که فرمانروای «دیار پاک» است.
وایروکانا (لوشانا) بودای کیهانی.

بدهیساتواها: مَنجوسری (وِنشو)، بدهیساتوای حکمت.

آوالوکیتس‌وارا (گوان‌یین)، بدهیساتوای رأفت که ابتدا مذکر تصویر می‌شداما در چین مؤنث شد. او بیشتر محبوب زنان بود و هست.

مائیتریا (میله/میلو)، بودای آینده.

تفاوت چهارم دو مذهب این است که مهایانا به مردم عادی تکالیف و امکانات تازه‌ای برای رستگاری عرضه می‌کند. در مذهب تراوادا بوداییان غیرروحانی سالکان «طریقت هشتگانه» به شمار می‌روند اما به پای راهبان و راهبگان نمی‌رسند. برعکس در مهایانا امکان رسیدن به روشنایی در همین حیات به مردم عادی نیز داده می‌شود. شالودهٔ آن را، تا حدودی، اصل فلسفی جدید «سرشت همه‌شمول بودا» فراهم می‌آورد.

مذهب مهایانا آرای فلسفی کاملاً تازه‌ای پدید آورد. مهم‌ترین آنها مفهوم تهی‌واری (کُنگ) در واقع دنبالهٔ منطقی تعبیر بی‌نفسی یا بی‌خودی است و آن را شامل حال نه تنها انسانها که همهٔ موجودات می‌کند. مبنای استدلال این است که چون همهٔ موجودات وابسته و ناماندگارند، ماهیتهای آزاد مستقلی ندارند. پس «تهی‌واری» در حقیقت به معنی خالی بودن از ماهیت فردی است. یا از آن جا که خالی بودن یعنی نداشتن استقلال، به تعبیر ایجابی می‌توان گفت که تهی‌واری یعنی وابستگی دوجانبه. چنان که یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان مهایانا، فیلسوف هندی، ناگارجونا در قرن دوم می‌گوید «تهی‌واری حدوث اتکایی است.»[۸]

یک اصل مهم دیگر در مذهب مهایانا مفهوم سرشت همه‌شمول بودا است، بدین معنا که همهٔ جانداران (و حتی اشیای بی‌جان، به عقیدهٔ

---

۸) یادآوری می‌شود که برابرواژهٔ چینی مفهوم بودایی تهی‌واری (emptiness) یعنی کُنگ تفاوت دارد با واژه‌ای که در لائودزی به کار می‌رود که «شو» به معنی پوچی است. ن

اندیشمندان جدیدتر مهایانا) مظاهری از بودائیت‌اند. یا به سخن دیگر، همهٔ موجودات «روشنایی ذاتی» دارند. اگر همهٔ موجودات به یکدیگر وابسته‌اند و وابستگی (یا تهی‌واری) آنها در سرشت آنهاست، پس همه هم‌سرشت با بوداها و بدهیساتواها هستند.

دنبالهٔ منطقی این استدلال آن است که نیروانا و سمسارا نیز باید به یکدیگر وابسته باشند. پس آنها نیز در تهی‌واری سهیم‌اند و جدایی ماهوی از یکدیگر ندارند. در این مورد نیز ناگارجونا با صراحت گفت که هیچ تفاوتی بین نیروانا و سمسارا وجود ندارد. این البته تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد زیرا نیروانا در معنی اولیه‌اش نافی سمسارا است؛ نیروانا زمانی حاصل می‌شود که انسان از چرخهٔ سمسارا بیرون می‌رود یا آن را پشت سر می‌گذارد. اما اگر استدلال ناگارجونا را پی بگیریم به این نتیجه می‌رسیم که نیروانا سرشت حقیقی سمسارا است؛ حقیقت غایی تنها و تنها در دنیای خاکی تجربهٔ عادی یافت می‌شود.

حال کمی به عقب برگردیم و به پاره‌ای از الگوهای بزرگ‌تر در ادیان چینی بپردازیم. یک مورد که می‌توان آن را به هر دو دین کنفوسیوس و دائو تعمیم داد این است که آنها هر کدام به نحوی بر ارزش و اهمیت این دنیا و زندگی عادی تأکید می‌کنند. دین کنفوسیوس ارج فراوانی برای حیات اجتماعی قائل می‌شود و کوچک‌ترین واحد آن یعنی خانواده را جایی می‌داند که ارزشها آموخته می‌شوند و به عمل درمی‌آیند. اگرچه رابطه‌ای با واقعیت متعالی (آسمان) وجود دارد، معرفت دینی از وحی به دست نمی‌آید؛ با فراگیری طرق حکیمان ــ که آنها هم انسان‌اند ــ و (در سنت منکیوسی) با خودشناسی کسب می‌شود. به همین سان در دائوی کلاسیک «طریقت ثابت» اصل سامان‌بخش دنیای طبیعی است و در دین دائو بدن انسان مادهٔ خامی است برای آفرینشگری خدایان. لائودزی می‌گوید «دنیا یک ظرف مقدس است.»



بودای نشسته (با نزدیک به ۱۴ متر بلندی) و یک بدهیساتوای ایستاده، در یونگانگ در حوالی داتونگ، از دورهٔ وی شمالی (حد ۴۹۰). خاندان وی شمالی به دین بودا گروید و ساخت پیکره‌های یادمانی بسیاری را عهده‌دار شد.

دین بودا در آغاز ورودش به چین منکر دنیا پنداشته شد. نه تنها (دست کم در ظاهر) به نظر آمد که می‌گوید دنیا پر از رنج است و باید از آن گذشت، بلکه مردم را تشویق می‌کرد که خانه و خانواده را رها کنند و انزوای رهبانی در پیش گیرند و در طلب رهایی از قید هر دو دنیای طبیعی و اجتماعی باشند. اما عناصری از دین بودا با دنیاگرایی چینیها بیشتر می‌خواندند. برای مثال فلسفهٔ ناگارجونا به روشنی راههایی نشان می‌داد برای این که ارزش غایی در دنیاهای طبیعی و اجتماعی جستجو شود. چینیها بر این گونه عناصر تکیه کردند و در مکاتب بودایی جدیدی که پدید آوردند آنها را بسط دادند.

مکتبهای بودایی جدید در چین

بوداییگری مهایانا که در قرن اول به چین راه یافت، قرنها گذشت تا کاملاً در فرهنگ چینی جذب شد. نخستین متون مهایانا به زبان سانسکریت بودند و باید به چینی ترجمه می‌شدند. بوداییانی از آسیای مرکزی در این کار توانفرسا نقش محوری داشتند، به ویژه کوماراجیوا (۳۵۰-۴۱۳) که گروهی از مترجمان را در چانگ‌آن سرپرستی کرد. زائرانی بودایی از قبیل فاشیان/فاشیِن (قرنهای چهارم و پنجم) و شوانْدْزانگ (قرن هفتم) سفرهایی حماسی از چین به هند کردند و متنهایی را برای ترجمه با خود آوردند. ولی تا حدود قرن چهارم دین بودا در چین بیشتر دین راهبان خارجی مقیم آن کشور بود. چینیها ابتدا آن را شبیه دین دائو می‌دیدند، زیرا هر دو کاهنان رسمی داشتند و هر دو (دست‌کم به نظر کنفوسیوسیها این گونه می‌آمد) بیشتر به تحول فردی توجه داشتند تا به تحول اجتماعی.

همهٔ شاخه‌های بوداییگری مهایانای هندی در چین نماینده داشتند، ولی اکنون ما به مکتبهای چینی جدید خواهیم پرداخت: دیار پاک، تیان‌تائی/تیِن‌تائی، هوایان/هواین، و چان. ریشه‌های همهٔ آنها در بوداییگری هندی بود، اما به قدر کافی تازگی داشتند که بتوان فرآورده‌های چینی به شمارشان آورد. همهٔ آنها منعکس‌کنندهٔ سلیقه‌ها و نیازهای دینی چینیها بودند.

دیار پاک بوداییگری «دیار پاک» (جینگ‌تو)مبتنی بر سه سوترا است که در اصل به زبان سانسکریت بوده‌اند و در بارهٔ بودای اَمیتابها (آمیتوئو در چینی) و سوگندهایی هستند که وقتی هنوز بُدهیساتوا بود خورد. سوگند اصلی او این بود که اگر زمانی به روشن‌بینی کامل یک بودا رسید، در بهشت آسمانی «سوخاواتی» (دیار پاک یا خوش) بماند و سبب گردد که

هر کس با اخلاص نام او را صدا کرد تولد دوباره‌اش در آن جا باشد. این نیروانا نبود اما زندگی طولانی بدون رنجی در جوار امیتابها و بسیاری از بدهیساتواها بود. از آن جا شخص بار نهایی به صورت انسانی به دنیا می‌آمد و بی‌درنگ بودا می‌شد. پس حیات ماقبل آخر در «دیار پاک» پاداش ایمان به رأفت و نیروی نجات‌بخش امیتابها بود و بیش از یک گام با نیروانا فاصله نداشت.

یکی از فرضهای بوداییگری «دیار پاک» این بود که عصر کنونی ــ دورهٔ تفرقهٔ بین عصر هان و عهد سلسله‌های سوئی و تانگ ــ دورهٔ زوال است. دین بودا نظریه‌ای شبیه نوزایی فردی در مورد چرخه‌های جهانی هم دارد. ساکیامونی بودای دنیای حاضر است؛ ولی این دنیا به سر خواهد رسید و دنیای دیگری پدید خواهد آمد که یک بودای تازه (مائیتریا، بودای آینده) بر آن فرمان خواهد راند. دنیای کنونی از سه دوره عبور خواهد کرد: ۱) دورهٔ «دهارمای درست» (شِنگ/چنگ فا/فاه) که مردم در آن می‌توانند تعالیم بودا را مستقیم بشنوند و بفهمند؛ ۲) دورهٔ «دهارمای دروغین» (شیانگ فا/فاه) که در آن شبیه‌هایی به تعالیم حقیقی بودا آموخته می‌شود و تنها تواناترین انسانها به حقیقت تعالیم دست می‌یابند؛ و ۳) دورهٔ «پایان دهارما» (مو فا/فاه) که دیگر کسی به روشنایی نخواهد رسید. آموزگاران «دیار پاک» با اعتقاد به این که در این دورهٔ نهایی به سر می‌برند، معتقد بودند که مردم روزگارشان به رأفت و «فیض» امیتابها بودا نیاز دارند تا از رهگذر «دیار پاک» از سمسارا بگذرند.

بوداییگری «دیار پاک» برای مردم عادی بارها بیشتر گیرایی داشت تا مکتبهای دیگر بودایی که محورِ ولو نه الزام‌آورشان را زندگی رهبانی تشکیل می‌داد. عمل دینی اصلی در آن مراقبه نیست و بلکه ترنم نام امیتابها بوداست. در زبان چینی این ذکر در عبارت نان‌وو آمیتوئوفو (درود

بر امیتابها بودا) خلاصه می‌شود. می‌توان آن را در دل گفت یا با صدای بلند، انفرادی یا جمعی، و بی لزوم هیچ تغییری در زندگی عادی شخص.

در چین بوداییگری «دیار پاک» هرگز شکل فرقهٔ نهادین جداگانه‌ای را به خود نگرفت (حال آن که در ژاپن اکنون پرطرفدارترین فرقهٔ بودایی است). ولی ذکر نام بودا (نیان‌فو) به شیوهٔ مکتب «دیار پاک» در میان مردم چین بسیار رایج شد و در زمرهٔ تمرینات مدارس رهبانی قرار گرفت. بدین سان از عوامل هویت‌بخش فرد بودایی در چین قرون وسطا شد.

تیان‌تائی و هوایان تیان‌تائی (ایوان آسمان) نام کوهی در جنوب شرقی هانگژو در کرانهٔ خاوری چین است که ژی‌یی /جریی (۵۳۸ - ۵۹۷) مؤسس مکتب بر فراز آن معبدی بنا کرد. تا سدهٔ ششم متنها و سنتهای گوناگون بودایی که از هند به چین رسیده بودند چنان حجمی پیدا کرده بود که بوداییان چینی به سختی می‌توانستند دریابند که تقدم و تأخر آنها چگونه است، کدام یک زمینهٔ دیگری است، و چگونه می‌توان از تناقضهای ظاهری آنها سر درآورد. ژی‌یی با سه کار به انواع تعالیم بودایی معنا بخشید: با تمرکز در درجهٔ اول بر متن واحد *سوترای نیلوفر*؛ با ابداع روشی برای طبقه‌بندی تعلیمات بودا که در آن «نیلوفر» واپسین و پیشرفته‌ترین تعلیم او توصیف می‌شود؛ و با ایجاد فلسفهٔ روشمندی بر پایهٔ تلفیقی از تعالیم و اعمال مکاتب دیگر.

ماحصل نهایی این فلسفهٔ تلفیقی مفهوم ژنرو/چن‌جو یا «همانی حقیقی» است.[۹] این معنا «میانه»ای بین تهی‌واری بنیادین و وجود موقت

---

۹) «همانی حقیقی» (suchness که برگردان عبارت سانسکریت tathata ـ تنها ـ است) به زبان ساده می‌گوید که هر چیزی همان است که هست، نه آنچه ما از ظن خود بر آن حمل می‌کنیم. م

موجودات است. به عبارت دیگر، خالی بودن به معنی وجود نداشتن نیست. وجود هست اما وجود ذاتی نیست. «همانی حقیقی» بیانگر این حد وسط به تعبیر ایجابی است در برابر تعبیر سلبی «تهی‌واری». پس مراد از آن رفع ابهام از مفهوم «تهی‌واری» است، در حالی که سلیقهٔ دنیاپذیرانهٔ مثبت چینی را نیز ارضا می‌کند.

مکتب بودایی چینی هوایان یا «تاج گل» نامش را از سوترایی گرفته که تعلیم نهایی عالی بودا می‌شمارد: سوترای اَوَتَمسَکا (تاج گل یا «هوایان» در چینی). این سوترای بسیار مفصل در بارهٔ مفهوم نفوذ متقابل همهٔ امور (یا دهارماها) بر اساس مفهوم تهی‌واری است. از آن جا که همهٔ موجودات وابستگی بنیادین به یکدیگر دارند و از این رو هر موجودی مصداق کامل اصل تهی‌واری است، می‌توان نتیجه گرفت که هر موجودی، حتی یک دانهٔ ریز شن، تمامی حقیقت غایی هر موجود دیگری را در بر می‌گیرد. این اصل «همه در یکی و یکی در همه» تعبیر دنیاپذیرانه‌تری است نسبت به «تهی‌واری» که به آسانی ممکن است گونه‌ای پوچگرایی تصور شود.

چان موفق‌ترین مکتب بودایی چینی مکتب چان یا مراقبه بود. واژهٔ «چان» از چانًا، حرف‌نویسی چینی واژهٔ سانسکریت «دهیانا» به معنی تمرکز مراقبه‌ای یا صرف مراقبه، می‌آید. در اواخر قرن دوازدهم که به ژاپن راه یافت، حرف چینی نمایندهٔ «چان» در این کشور «ذن» تلفظ می‌شد.

مکتب چان ریشه‌اش را به داستانی در بارهٔ بودا و یکی از شاگردانش به نام کاسیاپا می‌رساند. یک روز که بودا آمادهٔ وعظ شد و شاگردانش به دورش گرد آمدند، تنها شاخهٔ گلی در دست گرفت و هیچ نگفت. همه متحیر ماندند به جز کاسیاپا که لبخندی فهیمانه در چهره‌اش نقش بست. بودا گل را به او داد و گفت که تعلیمی را به کاسیاپا منتقل می‌کند که به کلام

درنمی‌آید. بدین ترتیب «چان» خود را «انتقال ذهن به ذهن» که بیرون از حیطهٔ کلام است توصیف می‌کند و کاسیاپا را نخستین پیشوای خود می‌خواند. تعبیر بالا در شعری هم آمده است که به بُدهی‌دهارما پیشوای بیست‌وهشتم «چان» که گفته‌اند در سال ۵۲۰ آن را از هند به چین برد و از این رو نخستین پیشوای چینی آن به شمار می‌رود نسبت داده می‌شود:

انتقال خاصی در خارج از تعلیمات،
نه بر اساس کلام مکتوب،
با اشارهٔ مستقیم به ذهن انسان،
موجب حصول بودائیت با مشاهدهٔ سرشت خود.

در بیت دوم گفته می‌شود که هدف از عمل به «چان» خودشناسی است و «خود»ی که بدین سان شناخته می‌شود روشنایی فطری یا سرشت بودایی فرد است. بیت اول را اغلب به این معنای نادرست می‌گیرند که «چان» با مطالعهٔ متون مقدس مخالف است. البته کلمهٔ کلیدی در این بیت «انتقال» (چوان) است که نه به دین به طور کلی بلکه به عمل انتقال دین از استاد به شاگرد اشاره دارد. تجربهٔ روشن‌بینی تنها با مطالعه دست نمی‌دهد زیرا تجربه‌ای شهودی است نه فکری. اما این به معنای بی‌اهمیتی مطالعهٔ متون نیست، چنان که عمل بوداییان پیرو چان نشان می‌دهد.

اطلاعات چندانی از بُدهی‌دهارمای تاریخی در دست نیست ــ یکی دو متن کوتاه را شاید او نوشته باشد ــ ولی قصه در بارهٔ او فراوان است. می‌گویند روی نی باریکی از رود یانگ‌دزه/تسه گذشت؛ در صومعهٔ شائولین (خانهٔ افسانه‌ای هنرهای رزمی چین) اقامت گزید؛ چنان مصمم به رسیدن به روشنایی بود که نه سال تمام رو به دیواری به مراقبه نشست تا پاهایش خشکیدند و از بدنش جدا شدند؛ پلکهایش را برید تا خواب



راهبان چان در حال مراقبه در معبد فایوآن در پکن. این معبد که در سال ۶۹۶ ساخته شده اکنون مقر «سازمان بودایی چین» و محل «دانشگاه بودایی پکن» است.

نربایدش؛ و چون پلکها بر زمین افتادند از آنها برگ چای رویید و چین با چای آشنا شد. (واقعیت این است که چای را راهبان بودایی از هند به چین بردند تا در ساعات دراز مراقبه بیدارشان نگاه دارد.)

بُدهی‌دهارما (دامو در چینی) را استادان ذن چین و ژاپن و کره در هزاران شمایل سیاهقلم به تصویر کشیده‌اند، زیرا وی را مظهر ارادهٔ خلل‌ناپذیر رسیدن به روشنایی از طریق نشستن به مراقبه (دزوچان/تسوچان، یا «زاذن» در ژاپنی) می‌دانند. اما «چان» چگونه می‌تواند مدعی مراقبه باشد که از روز نخست در دین بودا وجود داشته است؟ در پاسخ باید گفت که «چان» بعضاً واکنشی بود در برابر آنچه کسانی گرایش بیش از اندازه به فلسفهٔ مکتبهای تیان‌تائی و هوایان تصورش می‌کردند. اگرچه هیچ یک از این مکتبها مراقبه را نادیده نمی‌گرفتند، تکیهٔ آنها بر متن (*سوترای نیلوفر* و *سوترای اَوَتَمسَکا*) و نظامهای فلسفی بسیار پیشرفته و

پیچیدهٔ آنها این انتقاد را در پی داشت که آنها هدف اصلی تعلیمات بودا یعنی کاهش رنج را گم کرده‌اند.

قهرمان بعدی در «داستان آفرینش» چان پیشوای چینی ششم آن هوئی‌ننگ/هوای‌ننگ (۶۳۸ ـ ۷۱۳) است. حکایت او در یکی از متون اصلی چان نقل می‌شود به نام *سوترای سکّوی پیشوای ششم* که تنها سوترای بودایی است که ادعا نمی‌کند سخن بوداست. می‌نویسد هوئی‌ننگ جوان بی‌سوادی است که برای شنیدن «دهارما» از زبان پیشوای پنجم، هُنگرن، به وی مراجعه می‌کند اما فقط کاری در آشپزخانهٔ صومعه به او می‌دهند. هنگامی که هنگرن تصمیم به کناره‌گیری می‌گیرد و باید جانشینی برای خود برگزیند، مسابقه‌ای بین راهبان برگزار می‌کند و از هر یک می‌خواهد شعری بسراید که نشان دهد تا چه اندازه به روشنایی نزدیک شده است. همه می‌پندارند که راهب ارشد، شنشیو/شونشیو، برنده خواهد شد. شنشیو شعری بر روی دیوار می‌نویسد که هنگرن از آن ستایش می‌کند اما در دلش آن را نمی‌پسندد. هوئی‌ننگ، شاگردآشپز بی‌سواد، شعری می‌گوید که کسی دیگر آن را برایش روی دیوار می‌نویسد. هنگرن حقیقت روشنایی را در آن شعر می‌بیند و هوئی‌ننگ را به جانشینی خود برمی‌گزیند. ولی هوئی‌ننگ زمام صومعه را به دست نمی‌گیرد و چون غاصب تلقی می‌شود به جنوب می‌گریزد.

امروزه محققان نشان داده‌اند که این قصه تماماً ساختگی است، ولی مهم چیزی است که هوئی‌ننگ مظهر آن است: امکان رسیدن به روشنایی، ولو شخص بی‌سواد باشد. این جا نیز با تعبیری کاملاً چینی از عقیدهٔ مهایانا به روشنایی فطری و بودائیت همه‌شمول روبرو می‌شویم.

تاریخ «چان» در اواخر دوران تانگ بسیار مبهم است. تا جایی که می‌دانیم در دورهٔ تانگ شبکهٔ گسترده‌ای از استادان، خاصه در جنوب،

چین، وجود داشت که هر یک فهم خلاقانهٔ خود را از دین بودا به شاگردان پرشماری که از محضر استادی به نزد استاد دیگری می‌رفتند منتقل می‌کرد. این شبکه در عهد سونگ به پنج شاخه یا دودمان تقسیم شد که دو شاخهٔ اصلی آن «لینجی /لینچی» و «تسائودونگ /تونگ» بودند.

شاخهٔ لینجی (در ژاپنی، رینزائی) نامش را از لینجی ییشوان (مرگ در ۸۶۶) دارد که مرد پرشوری بود مشهور به این که ناگهان بر سر شاگردانش فریاد می‌کشید یا آنها را می‌زد تا چرت تفکر عادتی‌شان را پاره کند و آنها را متوجه نیاز به هوشیاری در هر لحظه کند. شاخهٔ تسائودونگ (در ژاپنی، سوئوتوئو) نامش را از تسائوشان بِنجی (۸۴۰ - ۹۰۱) و معلمش دونگشوان لیانگجیِه (۸۰۷ - ۸۶۹) گرفته است که روشهای آموزششان کمتر تحریک‌کننده بود.

دو معلم پرنفوذ زمان خود، مادزو/ماتسو دائویی (۷۰۹ - ۷۸۸) و شیتوئو/شرتوئه شیچیان/شیچِین (۷۰۰ - ۷۹۰) سرسلسلهٔ این شاخه‌ها بودند. مادزو، رئیس شاخهٔ لینجی، نیز در تدریس از مشت و لگد استفاده می‌کرد. بیشترْ همین تفاوتها در روشهای آموزش بودند که شاگردان را از نزد معلمی به نزد معلم دیگر می‌کشاندند. تفاوت در عقاید چندان زیاد نبود. برای مثال، این اعتقاد مادزو که «ذهن عادیْ طریقت است» در همهٔ شاخه‌های چان وجود داشت:

نیا [مادزو] به جمع گفت «طریقت از تربیت بی‌نیاز است. فقط آلوده نشوید. آلودگی چیست؟ چون با ذهنِ وقت تولد و هنگام مرگ به تصنع رفتار شود، همه چیز آلودگی است. می‌خواهید طریقت را مستقیم بشناسید: ذهن عادی طریقت است! مراد از ذهن عادی چیست؟ نه تکاپویی، نه درست و نادرستی، نه گرفتن و پس زدنی،

> نه پایدار و ناپایداری، نه خاکی و مقدسی. سوترا [ویمالاکیرتی] می‌گوید: نه کار مردم عادی، نه کار حکیمان؛ این است کار بدهیساتوا. همچون اکنون، خواه روان، خواه ایستاده، خواه نشسته، خواه لمیده، روبرو شدن با موقعیتها و آدمها به هر سان که پیش آیند: همه چیز طریقت است.»

این تعبیر ــ عادی بودن یا روزمرگی حقیقت غایی ــ خاص بوداییگری چان نیست؛ بیان بودایی بنمایه‌ای است که بارها بدان برخوردیم: نادوگانگی مطلق و نسبی یا ظاهر و باطن.

چان را گاه ضدفکری و ضدعقلی دانسته‌اند زیرا نقطهٔ عزیمتش این فرض است که انسان بیش از اندازه به عقلش متکی است و برای سلامت روحی و روانی لازم است که توازن بیشتری بین عقل و شهود برقرار شود. ولی غالب استادان چان، که کتب تفسیر را می‌نویسند و در دروس خود از سوتراها شاهد مثال می‌آورند، خود اهل فکر و علم و فلسفه‌اند. پس باز گوشزد می‌کنیم که عبارت «نه بر اساس کلام مکتوب» در شعر منسوب به بدهی‌دهارما تنها اشاره به انتقال ذهن به ذهن چان دارد نه به تمامی دین بودا.

۵

چین در اوایل عصر جدید:
از سونگ تا چینگ متقدم

عهد سونگ (۹۶۰ ـ ۱۲۷۹) شاهد تجدید حیاتی در دین کنفوسیوس بود که در غرب به «نوکنفوسیوس‌باوری» مشهور است و موجب اقبال دوبارهٔ اغلب روشنفکران چینی بدان شد. با این حال ادیان بودا و دائو نیز به رشد خود ادامه دادند و به ویژه بوداییگری «چان» در این دوره به شاهراه حیات دینی خواص و عوام پیوست. سونگ از قله‌های تاریخ تمدن چین بود، هرچند به سبب ناتوانی سیاسی و نظامی دوام نیاورد و سرانجام چین طعمهٔ مهاجمان بیگانه شد.

در سال ۱۱۲۷ چادرنشینان جورچِن از شمال شرق به کایفنگ، پایتخت سونگ، تاختند و شهر را با امپراتور و اغلب اعضای خاندان سلطنتی گرفتند. مابقی درباریان به جنوب گریختند و هانگژو را پایتخت جدید قرار دادند. جورچن نیز سلسله‌ای به نام جین تأسیس کرد و نیمهٔ شمالی چین را از آن خود ساخت. سونگ شمالی و سونگ جنوبی از این زمان در تاریخ ثبت شدند. در سال ۱۲۳۴ جورچن خود مغلوب مغولها

شد و اینان سلسلهٔ یوان را پی افکندند. در سال ۱۲۷۹ مغولها عازم فتح سونگ جنوبی شدند. اکنون آنها صاحب بزرگ‌ترین امپراتوری یکپارچهٔ تاریخ جهان در خشکی بودند که از چین تا مجارستان را در بر می‌گرفت. اما این سرزمین پهناور را نتوانستند به خوبی اداره کنند و در سال ۱۳۶۸ از شورشیان چینی شکست خوردند. آنگاه چینیها سلسلهٔ مینگ (۱۳۶۸ - ۱۶۴۴) را بنیاد نهادند.

سونگ دورهٔ اصلاحات فراوان در حوزهٔ سیاست (بیشتر در دوران سونگ شمالی، ۹۶۰ - ۱۱۲۷)، در تعلیم و تربیت، و اقتصاد بود. قدرت دودمانهای اشرافی کهن در اواخر تانگ کاهش یافته و اکنون بیشتر متمرکز در شخص امپراتور بود. آموزش همگانی تا حدود زیادی به یمن اختراع چاپ و وجود کتابهای بیشتر گسترش یافت و نظام آزمون اداری نقش بیشتری در جابجایی اجتماعی پیدا کرد. اقتصاد تهاتری جای خود را به اقتصاد پولی (شامل اسکناس برای نخستین بار در تاریخ بشر) داد و شهرها بسیار توسعه یافتند. بسیاری از دستاوردهای بزرگ چینیها در زمینهٔ فنّاوری (از جمله اختراع حروف قابل انتقال در چاپ) در عهد سونگ حاصل شد و نقاشی و سرامیک‌سازی و ادبیات نیز در این دوران به اوج کم‌نظیری در تاریخ چین رسید.

با احیای دین کنفوسیوس در دوران سونگ رقیب تازه‌ای برای ادیان بودا و دائو در میان روشنفکران پیدا شد، زیرا این دین عناصری از آن ادیان را نیز در ترکیب جدیدی درآمیخت که با اقبال فراوان نه تنها در چین که همچنین در کره و ژاپن روبرو شد. مکتب «چان» با دربرگیری ذکر «دیار پاک» در دین بودا غالب شد و تقوای بودایی، بُدهیساتواها، و بوداها به دین عوامی چینی اضافه شدند و ادبیات بودایی صاحب انواع تازه‌ای شد. فرقه‌های جدیدی در دین دائو سر برداشتند، که یکی از آنها مشهور به

مکتب «کمال کامل» هنوز زنده است. در دین عوامی، خدایان محلی سابق تا اندازه‌ای به برکت بهبود شبکهٔ راهها به بخش اعظم چین دسترس یافتند. عهد سونگ از بسیاری جنبه‌ها دورهٔ پرهیجانی در تاریخ چین بود، اگرچه تهدید خارجی که سرانجام به سلطهٔ بیگانگان بر کشور انجامید همیشه وجود داشت.

دین کنفوسیوس

از عصر هان خطر هجوم اقوام چادرنشین مختلف از شمال و غرب مسئلهٔ سیاسی حادی بود، ولی سونگ از آن بیشترین آسیب را دید. رونق نسبی اقتصادِ مبتنی بر کشاورزی چین و شکوفایی فرهنگی جامعهٔ چینی از دوران تانگ اقوام نواحی اطراف کشور را به دادوستد با آن و گاهی تصرف بخشهایی از آن برای کمک به اقتصادهای عشیره‌ای خود تشویق می‌کرد. سیاست دولت سونگ شمالی در مورد جورچن پیش از هر چیز باج دادن به آنها در ازای خودداری از تعرض بود، سیاستی که خزانه را خالی کرد و سرانجام شکست خورد.

خطر محسوس دیگر در دورهٔ سونگ داخلی بود. مخالفت گروهی از کنفوسیوسیان با ادیان بودا و دائو در اواخر عهد تانگ رفته رفته به خیزشی می‌انجامید. این جنبش در سدهٔ یازدهم بر گرد عالمانی شکل گرفت که خواستار بازپسگیری اصطلاح مورد اختلاف «دائو» (طریقت) برای همان مشربی بودند که منکیوس آن را «طریقت حکیمان» (شنگ‌دائو) خوانده بود. این عالمان نام تعالیم خود را «علم طریقت» (دائو/تائوشوئه) نهادند تا نشان دهند که نه دین بودا (طریقت هشتگانه یا «بابو دائو») حقیقت طریقت را می‌داند و نه دین دائو (مذهب طریقت یا «دائو جیائو / تائو

چیائو»). این گروه می‌پنداشتند که ادیان بودا و دائو مایهٔ سستی بافت اجتماعی و اخلاقی جامعه شده‌اند و ضعف سیاسی حکومت ناشی از آن است. از این رو جنبش آنها تلاشی برای احیای اقتدار فرهنگی کشور با بازگشت به کتابهای کنفوسیوسی بومی به عنوان منابع قدرت اخلاقی و سیاسی بود.

در سونگ شمالی (۹۶۰ - ۱۱۲۷) تنوع زیادی بین علمای دائوشوئه وجود داشت. ولی در سونگ جنوبی (۱۱۲۷ - ۱۲۷۹) پس از آن که شمال چین از دست رفت، این اصطلاح دامنهٔ محدودتری پیدا کرد و تنها تداعیگر مکتب چنگ ژو/چو شد که نامش را از چنگ یی (۱۰۳۳ - ۱۱۰۷) و ژو شی (۱۱۳۰ - ۱۲۰۰) گرفته بود. در سده‌های سیزده و چهارده این مکتب به عنوان مظهر کامل دین کنفوسیوس رسمیت یافت. نزدیک ۶۰۰ سال (از ۱۳۱۳ تا ۱۹۰۵) این مکتب شالودهٔ نظام آزمون اداری بود، یعنی آن که هر جویای کار دولتی باید در آن تبحر می‌یافت. بدین سان تا قرن بیستم فلسفهٔ حاکم در چین شد و همهٔ روشنفکران چینی را، چه با آن موافق بودند و چه مخالف، تحت تأثیر قرار داد.

نوکنفوسیوس‌باوری در این ۶۰۰ سال برای بسیاری از اهل فضل در چین یک جهان‌بینی جامع و یک شیوهٔ زندگی بود که انسان را به سوی «تحول غایی» یعنی حکیم شدن سوق می‌داد. شکل نهادین رسمی‌تری نیز در قالب مدارس کنفوسیوسی، عمومی و خصوصی، به دست آورد که در آنها تاریخ و فلسفه و ادبیات با آیینهای مرتب قربانی برای حکیمان بزرگ گذشته درمی‌آمیخت.

نوکنفوسیوس‌باوری با این که در جبههٔ مخالف ادیان بودا و دائو بود، برخی از ممیزات مهم آنها مانند جهان‌شناسی دائو و گرایش دین بودا به نظریه‌پردازی در بارهٔ ذهن و اشتغال به مراقبه را جذب کرد، ولی آنها را

تابع هدف کنفوسیوسی سنتی خود یعنی ایجاد تحول اخلاقی در فرد و جامعه ساخت. پس، از این زاویه می‌توان گفت که نوکنفوسیوس‌باوری حاصل جمع سه طریقت شرعی چین بود.

هدف اجتماعی برجستگی خاصی در سونگ شمالی داشت که غالب نوکنفوسیوسیهایش فعالانه در اصلاحات سیاسی و حکومتی دخالت داشتند. برای نمونه، فان ژونگ‌یان (۹۸۹ - ۱۰۵۲) نخست‌وزیری بود که یک رشته اصلاحات سیاسی برای بهسازی دستگاه دیوانی و تطبیق آزمونهای اداری با مهارتهای مورد نیاز حکومت انجام داد. اُیانگ شیو (۱۰۰۷ - ۱۰۷۰) در بارهٔ نیاز به اصلاحات اجتماعی بنیادین برای از بین بردن علتهای محبوبیت دین بودا قلمفرسایی کرد. وانگ آنشی (۱۰۲۱ - ۱۰۸۶) و سیما گوانگ (۱۰۱۹ - ۱۰۸۶) موفق‌ترین سیاستمداران نوکنفوسیوسی بودند که هر دو سالها نخست‌وزیری کردند؛ اما رقابت کین‌توزانه‌ای با یکدیگر داشتند و سیما گوانگ همهٔ «برنامهٔ نوین» وانگ آنشی را وارونه کرد. جناح‌بندیهای اسف‌انگیزی که این گونه وقایع را سبب می‌شدند، و سپس افتادن شمال به دست جورچن، بیشتر نوکنفوسیوسیهای سونگ جنوبی را از اصلاحات سیاسی نومید کرد. از این رو کم‌کم نتیجه گرفتند که اصلاحات اجتماعی و سیاسی بدون خودسازی به جایی نمی‌رسد و درونگرایی پیشه کردند.

کنفوسیوسیهای سونگ، در تدوین نظریه‌ها و روشهای خودسازی، منکیوس را تنها مفسر صائب اندیشهٔ اصیل کنفوسیوسی یافتند. نیکی نهاد انسان را فرض مقدم گرفتند و همّ خود را مصروف فراهم آوردن شالودهٔ ماورای طبیعی و جهان‌شناسانه‌ای برای نظریهٔ منکیوس کردند. وارد جزئیات هم شدند و روشهای عملی خودسازی را مطرح کردند - زمینه‌ای که منکیوس کمابیش مبهم آن را رها کرده بود.

اندیشهٔ نوکنفوسیوسی برای اخلاق سنتی کنفوسیوسی شالودهٔ مابعد طبیعی و جهان‌شناسانهٔ پیشرفته‌تری فراهم آورد. برای مثال «کتیبهٔ غربی» ژانگ دْزای/تسای (۱۰۲۰ ـ ۱۰۷۷) با نگاهی عارفانه به رابطهٔ نادوگانهٔ طبیعت انسانی با جهان طبیعت آغاز می‌شود:

آسمان پدر من و زمین مادر من است و حتی موجود کوچکی چون من جای صمیمانه‌ای در میان آنها پیدا می‌کند. پس آنچه را که در سراسر عالم امتداد دارد من بدن خود می‌شمارم و آنچه را که هدایتگر عالم است طبیعت خود می‌پندارم. همهٔ مردم برادران و خواهران من‌اند و همهٔ موجودات همراهان من.

منظور ژانگ از «آنچه در سراسر عالم امتداد دارد» همان «چی» است و مرادش از «آنچه هدایتگر عالم است» مفهومی است که در کانون اندیشهٔ نوکنفوسیوسی جای گرفت: لی به معنی «اصل» یا «نظم» ـ واژه‌ای کاملاً متفاوت با «لی» دیگری که به معنی «آدابدانی» به کار می‌رفت. «لی» و «چی» از مهم‌ترین اصطلاحات مابعدالطبیعهٔ نوکنفوسیوسی شدند.

نوکنفوسیوسیها همچنین تأکید را از روی «پنج کتاب» سنت کنفوسیوسی برداشتند. ژو شی «چهار کتاب» را به عنوان هستهٔ آموزش عالی کنفوسیوسی پیشنهاد کرد: *شذرات*، *منکیوس*، *علم کبیر* (دا/تا شوئه) و *مرکزیت و اشتراک* (ژونگ یونگ). دو کتاب اخیر در واقع فصلهایی از کتاب پیشینهٔ *آیینی* (لی جی/لی چی) بودند. افزون بر آنها کتاب *تغییر* (یی جینگ) منبع الهام عمدهٔ اندیشمندان نوکنفوسیوسی شد.

علم کبیر آنچه را که نظریهٔ پایهٔ تعلیم و تربیت کنفوسیوسی شد بدین سان طرح می‌کند:

در قدیم آن که مشتاق بود جهان را به نور تقوا منور کند ابتدا

کشورش را اداره می‌کرد؛ آن که مشتاق بود کشور را اداره کند اول به خانه‌اش نظم می‌بخشید؛ آن که مشتاق بود به خانه‌اش نظم بخشد نخست خود را تربیت می‌کرد؛ آن که مشتاق بود خود را تربیت کند نخست ذهن خود را اصلاح می‌کرد؛ آن که مشتاق بود ذهنش را اصلاح کند ابتدا فکرش را خلوص می‌بخشید؛ آن که مشتاق بود فکرش را خلوص بخشد اول علمش را ارتقا می‌داد؛ و ارتقای علمی با تحقیق ممکن می‌شود...

از «پسر آسمان» تا فرد عادی، همه بدون استثنا، باید تربیت شخص را اصل بگیرند.

علم کنفوسیوسی به صورت پیوستاری عرضه می‌شود که از خودشناسی و تربیت اخلاقی تا ریاست بر خانواده و خدمت به جامعه در مقام ادارهٔ کشور را در بر می‌گیرد. نقش «تحقیق» در این میان برای قرار دادن تربیت اخلاقی درونی انسان در متن دنیای مادی است تا ذهنگرایی گریبانگیر نشود. به سخن دیگر، فهم انسان از نظام اخلاقی باید سازگار با فهم قابل اثبات عینی از نظام طبیعت باشد. اینها در زبان نوکنفوسیوسی دو جنبه از «لی»اند: دائو/تائو لی، «اصل طریقت» یا نظام اخلاقی؛ و تیان/تین لی، «اصل آسمان» یا نظام طبیعت.

ژو شی، در سنت کنفوسیوسی، برجسته‌ترین شخصیت پس از کنفوسیوس و منکیوس است. او متون محوری برنامهٔ درسی‌ای را از مقطع ابتدایی تا سطحی که امروزه کارشناسی می‌خوانیمش فراهم آورد و کتاب بسیار پرنفوذی هم در بارهٔ «آیینهای خانوادگی» نوشت. مهم‌تر از همه، او نظریه‌های «لی» و «چی»، طبیعت و ذهن انسان، سکون و فعالیت، را از تعالیم استادان سونگ شمالی استخراج کرد و درآمیخت. کل نظام بسیار مفصل است و حتی خلاصه‌ای از آن در حوصلهٔ اثر حاضر نیست،

اما این امیدواری که حکیم شدن سعیی عملی برای هر فرد تحصیل کرده‌ای گردد شالودهٔ آن را تشکیل می‌داد. او در همان حال که از نظریهٔ عمومی منکیوس پیروی می‌کرد، معتقد بود که منکیوس دشواری حکیم شدن با تربیت و تغذیهٔ گرایشهای اخلاقی فرد را دست کم گرفته است. هرچند منکیوس نیکی طبیعت انسان راکه اکنون تعبیر به موهبت انسانی «لی» یا نظم طبیعی ـ اخلاقی می‌شد در مرکز توجه قرار داده بود، ژو شی احساس می‌کرد که او باید این «طبیعت ذاتی» (بن/پن شینگ) را از «طبیعت روان ـ تنی» (چیزی ژی شینگ / چیچیه چیه شینگ) ـ اصطلاحی که نخستین بار ژانگ دزای به کارش برد ـ جدا می‌کرد. طبیعت روان ـ تنی همان موهبت «چی» در وجود هر انسان است که بر طبیعت اخلاقی ذاتی



ژو شی «آمیزنده» مکتب نوکنفوسیوسی چنگ ـ ژو. تعبیر ژو از سنت کنفوسیوسی شالودهٔ نظام آزمونهای اداری چین از سال ۱۳۱۳ تا ۱۹۰۵ بود

پاک او سایه می‌افکند و مسئول چیزهایی مانند امیال خودخواهانه و بی‌اعتنایی به رنج دیگران است.

از آن جا که ژو شی به دشواریِ این روند خودسازی کاملاً واقف بود، با نگارش شرحهایی بر کتابهای کهن و آثار جدیدتر کوشید برنامه و راهنمای دقیقی برای نوآموزان و فرزانگان فراهم آورد. همچون شوندزی (هرچند به دلایل دیگر)، او اصرار داشت که فرد عادی به یاری حکیمان نیاز دارد که تعالیمشان در کتابهای کهن آمده است.

پیروان مکتب چنگ - ژو با سلوک مادام‌العمر در راه علم و با کمک برنامهٔ درسی و شرحهای ژو شی می‌کوشیدند هدف فردی دین کنفوسیوس را تحقق بخشند: حکیم شوند و عامل تحولی در راه کمال جامعه. افسوس که نهادینه شدن اندیشهٔ ژو در نظام آزمون اداری به یادگیری طوطی‌وار دامن می‌زد و اصالت اندیشه را از میان می‌برد، برخلاف این سفارش ژو که علم باید «برای خاطر خود» باشد.

مکتب چنگ -ژو از سدهٔ سیزدهم بر حیات فکری در چین حاکم بود، ولی مخالفانی هم داشت. یکی از معاصران ژو شی به نام لو جیویوان (۱۰۳۹ - ۱۰۹۳) که به لو شیانگشان نیز مشهور بود، بیشتر از این نظر با ژو اختلاف داشت که معتقد بود نه تنها طبیعت اخلاقی بنیادین (شینگ) بلکه ذهن فعال انسان (شین) نیز با اصل (لی) مترادف است. از این عقیده سپس این نتیجه گرفته می‌شد که فهم کامل اصل به آن دشواری که ژو شی گفته است نیست. «آسان و ساده است»:

> اساساً کمبودی در شما نیست. نیازی نیست که جای دیگری را بگردید.

اندیشهٔ لو را یکی از بزرگ‌ترین نوکنفوسیوسیهای همهٔ دورانها وانگ

یانگ‌مینگ (۱۴۷۲ ـ ۱۵۲۹) در عهد مینگ (۱۳۶۸ ـ ۱۶۴۴) احیا کرد و بسط داد. وانگ نیز بر این باور بود که ذهن فعال همان اصل غایی است، چنان که انسان همیشه می‌داند درست کدام است. وانگ این نظر را با عبارتی از علم‌کبیر مطرح کرد: «ارتقای علمی». در حالی که چنگ یی و ژو شی تعلیم داده بودند که این مستلزم «تحقیق» بیرونی است، وانگ آن را با اصطلاحی که منکیوس به کار برده بود برابر ساخت: «علم فطری به خیر» (لیانگ ژی/ژر/چیه) یا شهود اخلاقی.

> ارتقای علمی آن چیزی نیست که علمای اخیر [مکتب چنگ ـ ژو] آن را به معنی افزایش و گسترش علم می‌فهمند. تنها ارتقای علم فطری به نهایت (ژی لیانگژی) است. این علم فطری همان است که مراد منکیوس بود هنگامی که گفت «قوهٔ تشخیص درست از نادرست در همهٔ انسانها هست». قوهٔ تشخیص درست از نادرست نه نیازی به کوشش دارد تا پی ببرد و نه به علم وابسته است تا عمل کند. از این روست که علم فطری نامیده می‌شود. طبیعت آسمان‌دادهٔ من است، جوهر ذاتی ذهن من است، با هوش و نبوغ و فهم و روشن‌بینی طبیعی.

تفاوتهای دو مکتب چنگ ـ ژو و لو ـ وانگ را می‌توان در عباراتی که ژو شی برای توصیف اختلافاتش با لو جیویوان به کار می‌برد خلاصه کرد. ژو با استفاده از عباراتی از کتاب مرکزیت و *اشتراک* می‌گوید که لو بر «حرمت طبیعت اخلاقی» (تسون دشینگ/تشینگ/دوەشینگ) تأکید می‌کند، حال آن که تأکید من بر «طی طریق مطالعه و تحقیق» (دائو/تائو ونشوئه) است. دو عبارت به خوبی برنامهٔ نوکنفوسیوسی را خلاصه می‌کنند. نوکنفوسیوسیها با حفظ تأکید کنفوسیوس (و شوندزی) بر فراگیری و تأکید منکیوس بر

تربیت و تحقق طبیعت اخلاقی فطری ـ ضمن تقویت شالودهٔ فلسفی از لحاظ جهان‌شناسی و مابعدالطبیعه و روان‌شناسی ـ بینش جامعی فراهم آوردند که از فرهنگِ پدیدآورنده‌اش بسیار بیشتر عمر کرده است.

خودسازی نوکنفوسیوسی شباهتهای چشمگیری با تحقق بوداثیت در مذهب مهایانا و کمال (یا جاودانگی) در دین دائو دارد. جونذزی یا مافوق کنفوسیوسی، همچون بُدهیساتوا، می‌کوشد عادتِ اندیشیدن بر حسب علایق فردی یا خصوصی (سی/سو) را به سود علایق جمعی ترک کند. در حالی که کنفوسیوسیها مخالف نظریهٔ بی‌نفسی یا تهی‌واری بودند، این ادعای کنفوسیوسی اصیل که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است شباهت منطقی بسیاری با فرض نظریهٔ بی‌نفسی، یعنی وابستگی بنیادین همهٔ موجودات به یکدیگر، دارد. و مانند «ژن‌رن» یا انسان کامل شدهٔ دائو، نوکنفوسیوسیها خودسازی را مستلزم تحول همهٔ وجود شخص از جمله طبیعت روحی ـ جسمی او می‌دانستند.

دین دائو

مهم‌ترین تحولات در دین دائو پس از دورهٔ تانگ عبارت بودند از پیشرفت روشهای روحی تذهیب «چی» (چنان‌که کیمیاگری بیرونی جای خود را به کیمیاگری درونی یا تن‌کارشناختی داد) و پیدایش چند فرقهٔ جدید.

برای ارائهٔ نمونه‌ای از اعمال روحی دائو در عهد سونگ می‌توان آنها را بر حسب عناصری که محورشان را تشکیل می‌دادند (جینگ/چینگ، چی، یا شن) دسته‌بندی کرد. در فصل ۴ دیدیم که سه عنصر بنیادین با سه میدان شنگرفی بدن پیوند می‌یابد: جینگ (جوهر حیاتی) با میدان پایینی؛ چی (دم حیاتی) با میدان میانی، و شن (روح) با میدان بالایی. هدف اصلی

پالایش هرچه بیشتر «چی» به «شن» و جلوگیری از چگالش بیشتر «چی» به «جینگ» در شخص بود. نمونه‌هایی از روشها را در زیر می‌آوریم. ترتیب آنها از ناخالص‌ترین و جسمانی‌ترین نوع «چی» تا خالص‌ترین و روحانی‌ترین آنهاست:

۱) تغذیهٔ جوهر حیاتی (جینگ). جوهر حیاتی عمدتاً مایعات جنسی است که چگال‌ترین شکل «چی» به شمار می‌رود. تغذیهٔ «جینگ» مستلزم (الف) حفظ آن با توقف جماع در پیش از انزال و هدایت «جینگ» از طریق تجسم به بالاترین میدان شنگرفی (در مورد مردان) و جلوگیری از خروج طمث (در زنان)؛ و (ب) ترکیب جوهرهای مرد و زن در آیینهای جنسی است که خدایی به نام «فرزند گلابی» تولید می‌کند. این آیینها که در متون «استادان آسمانی» توصیف شده‌اند، در چین قرون وسطا شکل مفتضحی داشتند و دیگر اجرا نمی‌شوند. برخی از متون شانگ‌چینگ دستوراتی در بارهٔ مراقبه و تجسم دارند که همان نتایج را به شکلهای مقبول‌تری به دست می‌دهند.

۲) تغذیهٔ دم حیاتی (چی). یک راه تغذیهٔ دم حیاتی «تنفس جنینی» یا تایشی است. مبنای آن را این تصور تشکیل می‌دهد که آن «چی» که ما با آن به دنیا می‌آییم رفته رفته درگذر عمر تحلیل می‌رود. تنفس جنینی راهی است برای معکوس کردن این روند با برداشتن موانع جریان «چی» در بدن. انسان با ترکیب تمرینهای تنفسی و تجسم «چی» می‌تواند موجب پالایش «چی» به «شن» گردد، زیرا «شن» جنینی روحانی تصور می‌شود که بعد می‌تواند بدن مادی را ترک کند. در داستانهایی که در بارهٔ جاودانگان دائو نقل می‌شود غالب آنها به آسمان صعود می‌کنند. دیگر راه متداول پشت سر نهادن بدن مادی «رهایی از پیکر» (شی‌جیه/شیه‌چیه/شِرجیه) است. در این حالت به نظر می‌رسد که شخص مرده است، اما بعد به جای پیکرش در تابوت عصا یا شیء دیگری پیدا می‌شود و حکایت از آن می‌کند که بدن به «چی»

پالایش یافته و به آسمان عروج کرده است. در این دو حالت، بدن مادی بر جای نمی‌ماند و به بدیل پالوده‌ای از عنصر حقیقیش تحول می‌یابد.

۳) تغذیهٔ روح (شن). روشهای تغذیهٔ روح معمولاً مراقبه و تجسم را در بر می‌گیرند که در مکتب شانگ‌چینگ بسیار پیشرفته‌اند. واژهٔ «شن» که پیش‌تر آن را به معنی «خدایان» دیدیم این جا به پالوده‌ترین شکل «چی» اشاره دارد که در بدن می‌چرخد و آگاهی حسی و فکری را موجب می‌شود. نفوس ین و یانگ ــ هون و پو ــ اشکالی از «شن» اند. در عقاید دائو، هر کس سه هون و هفت پو دارد (حال آن که دین عوامی به وجود تنها یکی از هر یک معتقد است) و هر کس می‌تواند ارواح بیشتری هم از «چی» خود بسازد. این ارواح ساخته حکم نگهبانان و فرستادگان شخص را در آسمانها پیدا می‌کنند.

مراقبهٔ شانگ‌چینگ شامل عملی برای جلوگیری از خروج سه «هون» شخص از بدنش در خواب، که باعث مرگش می‌شود، و عملی برای مهار هفت «پو» است که حتی پیش از مرگ امکان دارد دردسر ایجاد کنند. روش مربوط به هون از این قرار است:

> متکایی زیر سر بگذارید و طاقباز بخوابید. پاها را از هم باز کنید و دستها را روی سینه بگذارید. چشمها را ببندید و نفس را به اندازهٔ طول سه نفس عادی در سینه حبس کنید و سه بار دندانها را به هم بزنید. مجسم کنید که «چی» شنگرفی رنگی به بزرگی یک تخم‌مرغ از قلبتان درمی‌آید و بالا می‌رود و از میان چشمهایتان بیرون می‌زند. این «چی» شنگرفی پس از آن که از میان چشمهایتان نمایان شد به قدری بزرگ می‌شود که همهٔ بدنتان را می‌پوشاند و از روی بدنتان به فرق سرتان می‌رسد. آنگاه به آتشی تبدیل می‌شود و سرتاسر بدنتان را فرامی‌گیرد.

هنگامی که آتش دورتادوربدنتان را گرفت، بگذارید به درون بدنتان رخنه کند و گویی زغالی را برافروخته کند. حال باید احساس کنید که از درون داغ شده‌اید. سه بار دیگر دندانها را به هم بزنید و سه «هون» را مجسم کنید و به نام بخوانیدشان ـ روح درخشان، نور جنین، جوهر تاریک ـ و بگویید در جای خود بمانند.

از میان فرقه‌های جدیدی که در عهد سونگ پدید آمدند، دو فرقه مهم‌تر بودند که تا امروز دوام آورده‌اند: ژنگ‌یی/چنگ‌ئی به معنی «اصیل» ـ فرقه‌ای که خود را ادامه‌دهندهٔ اصیل طریقت «استادان آسمانی» می‌داند ـ و چوان‌ژن/جن/چن به معنی «کمال کامل». فرقهٔ ژنگ‌یی از سدهٔ دوازدهم درجنوب چین آغازبه فعالیت کرد و هنوز بیشتر در همان ناحیه و نیز تایوان حیات دارد. اجرای آیینهای شفا و احیا برای جوامع محلی در تایوان در تخصص این فرقه است. کوان‌ژن را وانگ ژه/جه در همان قرن تأسیس کرد و تکیه‌اش بر اعمال فردی مانند کیمیاگری درونی است. برخلاف کهانت موروثی «استادان آسمانی» و ژنگ‌یی، کاهنان و اعضای کوان‌ژن در دیرها تربیت می‌شوند. امروزه مقر «مجمع دائوی چین» در پکن صومعهٔ کوان‌ژنی است به نام «ابر سفید» (بائیون‌گوان).

دین بودا

چان

می‌گویند عهد تانگ نقطهٔ اوج دین بودا، خاصه بودائیگری چان، در چین بود. این در آغاز راه، هنگامی که مکتبهای چینی جدید پا به عرصه نهادند و تعالیم ویژهٔ خود راپدید آوردند، حقیقت داشت؛ اما در دوران سونگ بود که دین

بوداتااعماق فرهنگ چینی نفوذ کرد. در اواخر دورهٔ تانگ دین بودا، بیشتر به دلایل اقتصادی، مورد سرکوب سیاسی قرار گرفته بود. اموال بوداییان از مالیات معاف بود و بسیاری از ثروتمندان املاک وسیعی را اسماً به دیرهای بودایی هدیه می‌کردند تا مالیاتشان را نپردازند. در سال ۸۴۵ امپراتور تانگ فرمان داد که همهٔ دیرهای بودایی تعطیل و کلیهٔ اموالشان مصادره شود. ولی سرکوب زود پایان گرفت و دین بودا، این بار نهادینه، به صحنه بازگشت.

خاصه بوداییگری چان در عهد سونگ خوب از عهده برآمد. دولت امپراتوری با اعتقاد به این که یک فرقه را به مراتب آسان‌تر از چند فرقه می‌توان مهار کرد، دیرهایی را که از حمایت مردمی بیشتری برخوردار بودند به فرقهٔ چان واگذار کرد. بدین سان دین بودایی که در چین نهادینه شد بیشتر بوداییگری چان بود. نیز در دوران سونگ بود که معلمان چان تعلیمات و مکالمات استادان بزرگ تانگ را گردآوری کردند و تاریخی برای مکتب چان فراهم آوردند که در سنتها باقی مانده است.

مناسک شاخه‌های لینجی و تسائودونگ در دورهٔ سونگ متمایزتر شدند و از آن جا که چان در دوران سونگ به ژاپن راه یافت مناسکی که در این زمان نضج گرفتند تعیین‌کنندهٔ شکل بوداییگری ذن تا به امروز شدند. برجسته‌ترین معلم تسائودونگ، در عهد سونگ، هونگژی ژنگجوئه (۱۰۹۱ ـ ۱۱۵۷) بود که روش «تنویر ساکت» را به عنوان هستهٔ مناسک تسائودونگ پدید آورد ـ روشی که بعد دوئوگن (۱۲۰۰ ـ ۱۲۵۳) استاد بزرگ سوئوتوئوی ژاپنی آن را در قالبی دیگر به نام «نشستن محض» عرضه کرد. «تنویر ساکت» (موژائو) شکل پیشرفته‌ای از مراقبه است. تایگن دانیل لِیتن در اثری راجع به آن می‌نویسد:

از تمرکز انحصاری بر یک حس خاص یا موضوع ذهنی [مانند

تنفس) به سوی درک استغراقی همهٔ پدیده‌ها به صورت یک کل واحد حرکت می‌کند. این مراقبهٔ بی‌موضوع به نادوگانگی ریشه‌ای پالوده‌ای متوجه است که به دام هیچ یک از خصوصیات ظریفی که خود را در معرض اعمال ذهنی آشنای ما می‌گذارند و ما را با تجربه‌مان بیگانه می‌کنند نمی‌افتد.

سرشناس‌ترین نمایندهٔ لینجی، در دورهٔ سونگ، داهوئی دزونگ‌گائو (۱۰۸۹ ـ ۱۱۶۳) بود که مراقبهٔ گونگ /کونگ‌آن (در ژاپنی، کوآن) را رواج داد. معنی گونگ آن در چینی «امر عمومی یا حقوقی» است. در مکتب چان، مراد از آن یک پرسش یا حکایت کوتاه در بارهٔ استادان تانگ است. هیچ پاسخ منطقی ندارد و تنها برای ایجاد تمرکز در مراقبه به کار می‌رود. معلم یک گونگ آن به شاگرد می‌دهد و او به مراقبه در آن می‌پردازد تا به یک پاسخ (نه لزوماً جواب مسئله) می‌رسد. پاسخ او به معلم نشان می‌دهد که به درجهٔ تازه‌ای از روشن‌بینی رسیده است. یکی از مشهورترین «گونگ آن»ها گفتگوی کوتاهی است بین ژائوژو کونگشن / تسونگشن (۷۷۸ ـ ۸۹۷) و شاگردش:

راهبی از ژائوژو پرسید «آیا سگ هم سرشت بودایی دارد؟»
ژائوژو پاسخ داد «وو» (نه).

نکته در این «گونگ‌آن» نادرستی پاسخ است: همهٔ جانداران سرشت بودایی دارند. پس شاگرد باید پی ببرد که ۱) چرا ژائوژو این گونه پاسخ داده است؛ ۲) با این پاسخش قصد اثبات چه را داشته است؛ و ۳) او چگونه به استاد نشان دهد که نکته را گرفته و از عهدهٔ مسئله برآمده است. پس هدف «گونگ آن» فرسودن ذهن عقلانی است به حدی که وادهد و راه

را برای بروز روشنایی شهودی بگشاید. این تجربهٔ روشن‌بینی ناگهانی (enlightenment، بُدهی در سانسکریت، وو در چینی، ساتوری در ژاپنی) عبارت از نفوذ در لایهٔ ژرف‌تری از آگاهی است که با هر دو قوای عقلی و شهودی صورت می‌گیرد.

ذکر «دیار پاک» نیز در دیرهای چان همهٔ شاخه‌ها، از سونگ تا مینگ، با مراقبه درآمیخت. گفتن ذکر به نوعی مراقبه، یا نوعی گونگ‌آن، تعبیر می‌شد. ذکر نام «امیتابها بودا» مانند اعمال مشخص‌تر چان وسیله‌ای برای شکستن زنجیرهٔ اندیشهٔ استدلالی به شمار می‌رفت.

در دورهٔ سونگ سه نوع ادبی تازه در کانون ادبیات بودایی «چان» قرار گرفت: الف) «سند مقال» (یولو) که مجموعهٔ گفته‌ها و مثلهای یک معلم واحد بود؛ ب) «سند چراغ» (دِنگ/تنگ‌لو) که مجموعهٔ سخنان شماری از معلمان بود به ترتیب تاریخ؛ و ج) مجموعهٔ «گونگ‌آن» که گونگ‌آن‌های متنوعی را از منابع مختلف در بر می‌گرفت. پرطرفدارترین مجموعهٔ گونگ‌آن‌ها که تا امروز در شرق آسیا به‌کار می‌روند ووبِن گوان/کوان (دیوار بی‌در) و بیان/پِین لو (پرتگاه آبی) نام دارند که هر دو در عهد سونگ گردآوری شده‌اند.

این مجموعه‌های مثلهای استادان «چان» و اسناد گفتگوهای آنان با شاگردانشان به همان اندازه که *سوتراهای* کهن‌تر برای مکتبهای دیگر مهم بودند در «چان» اهمیت یافتند. این آثار، مانند *سوترای سکّو*، نه بوداهای هندی قدیم را بلکه استادان چینی جدید را ضمن عبادت و تعلیم نشان می‌دادند. بدین سان هدف غایی حیات بودایی، که «نیروانا»ی بسیار دور از دسترس بود، به سطح زندگی روزمره کشیده می‌شد.

فرقه‌های بودایی غیررهبانی

جمعیتهای بودایی مردمی، غیرمدرسی و غیررهبانی، از حدود قرن پنجم

در چین پدید آمدند. کاملاً التقاطی بودند و گاه عناصری از دینهایی غیرچینی از قبیل مانویت، که در عهد تانگ نفوذ داشت، و نیز دین دائو را در بر می‌گرفتند. محور اغلب آنها را مضمون رستگاری عمومی در زندگی غیررهبانی، غالباً به میانجیگری یک خدای متشخص نجات‌بخش مانند «مائیتریا بودا»، تشکیل می‌داد. این گرایش در دوران سونگ، که محبوبیت دین بودا از میان قشر روشنفکر به ورای آن کشیده شد، شتاب گرفت و تا قرن بیستم ادامه یافت. در دورهٔ سونگ استادانی مانند داهوئی دزونگ‌گائو برای مردم به زبان خودشان موعظه می‌گفتند و کاهنان «دیار پاک» سوتراهای این مکتب را نشر می‌دادند و برای مردم وعظ می‌کردند و مجالس ذکر جمعی و اطعام گیاهی ترتیب می‌دادند.

موفق‌ترین جمعیت غیررهبانی انجمن نیلوفر سفید بود که پس از سقوط سونگ شمالی رونق یافت. در این زمان پیوندهای اجتماعی بسیاری از مردم در شمال گسیخته بود و رشد شهری و تحولات اقتصادی برای بسیاری دیگر زندگی را دشوار کرده بود. «انجمن نیلوفر سفید» وعدهٔ آمدن مائیتریا، بودای آینده»، را می‌داد که به اعتقاد آنها موقعی ظهور می‌کرد که حاکمی موجبات غلبهٔ «دهارما» را فراهم می‌آورد. این جزء از تعالیمشان آنها را به تهدیدی سیاسی مبدل می‌ساخت، چنان که گاه به ویژه در حول‌وحوش ایام سقوط سلسلهٔ یوان دست به اسلحه نیز بردند.

دین عوامی

دو خدای مؤنث در عهد سونگ به شهرت رسیدند: بُدهیساتوا گوان‌یین ــ که پیش‌تر مذکر به شمار آمده بود ــ و الاهه مادزو (او سوای مادزو استاد چان است). پرستش گوان‌یین (آوالوکیتس‌وارای مذکر در سانسکریت)،

بدهیساتوای رأفت، تا اندازه‌ای به سبب محبوبیت سوترای نیلوفر که فصلی مختص او دارد در چین رواج یافت. در آن کتاب، ساکیامونی از گوان‌یین به دلیل این که هر دردمندی را که به نام بخواندش بی‌درنگ می‌رهاند و نیز به علت آن که در زایمان به کمک می‌آید ستایش می‌کند.

روند تغییر جنس مذکر به مؤنث آوالوکیتس‌وارا/گوان‌یین از حدود قرن دهم آغاز شد و صدها سال به درازا کشید. تحقیقات جدید نشان می‌دهد که نسبت گوان‌یین با زایمان ممکن است او را محبوب زنان ساخته و تبدیل به «گوان‌یین سفیدپوش» الاههٔ باروری کرده باشد، هرچند عوامل دیگری نیز در کار بوده‌اند. به هر تقدیر، گوان‌یین پرطرفدارترین خدای شرق آسیا شد و در دین عوامی چینی منزل کرد و با چند الاههٔ دیگر همپوشی یافت، از جمله مادزو که تجسدی از گوان‌یین به شمار می‌رفت.

مادزو زن جوانی بود با نام خانوادگی لین که در سال اول سلطنت سونگ به دنیا آمد و در بیست‌وهفت سالگی، ازدواج نکرده، در میژو واقع در ساحل استان فوجیان از دنیا رفت. بنا بر روایاتی که سینه به سینه منتقل شده‌اند، مادزو در اواخر زندگی از خود قوای روحی عجیبی نشان داد. مثلاً می‌توانست ماهیگیران، از جمله پدر و برادرانش، را از طوفانها نجات دهد. قوای او پس از مرگش آشکارتر شد و دریانوردان حکایتهایی از کمکهای او در طوفانهای خطرناک نقل کردند. از این رو، نخست در زادگاهش، به او لقب محبت‌آمیز «عمه لین» دادند. با افزایش شهرت او قوای او هم افزایش یافتند و سرانجام مددکار هر انسانی شد که به کمک نیاز داشت. اگرچه در این مورد سندی وجود ندارد، باید معبدی هم برای او در میژو در قرن یازدهم ساخته باشند.

شرح حال پس از مرگ «عمه لین» به خوبی نشان می‌دهد که در دین عوامی چینی خدایان چگونه ساخته می‌شدند. نیز نشان می‌دهد که

اتفاقات مذهبی محلی، بعد از آن که جلب توجه کردند، چگونه مورد استفادهٔ دولت قرار می‌گرفتند. در سال ۱۱۲۳ یک فرستادهٔ امپراتور به کره مدعی شد که در راه بازگشت به چین الاهه را در طوفانی دیده و او در تعمیر سکان کشتی به خدمه کمک کرده است. آنگاه فرستاده از امپراتور تقاضا کرد که لقبی به الاهه اعطا کند تا او رسماً در زمرهٔ خدایان قرار گیرد. نخستین لقبی که مادزو بدین سان دریافت کرد لینگهوئی فورِن به معنی «بانوی رئوف الاهی» بود. در اواخر سدهٔ دوازدهم یک مقام دولتی به نام هونگ مائی در بارهٔ معبد مادزو که در حوالی زادگاهش بود نوشت:

> همهٔ بازرگانانی که رهسپار سفرهای دریایی‌اند باید ابتدا به زیارت معبد بیایند. تنها پس از آن که قالبهای هلالی‌شکل را به کار بردند و خود را به الاهه سپردند، جرئت سفر پیدا می‌کنند.

شهرت و قوای او همچنان افزایش یافت تا این که در سال ۱۱۹۲ ملقب به لینگهوئی فئی (ملکهٔ رئوف الاهی) شد. در همین ایام معابد مادزو در خارج از استان فوجیان نیز پیدا شدند. در سال ۱۲۷۸ قوبیلای قاآن امپراتور مغول او را «تیان/تیِن فئی» (ملکهٔ آسمانی) نامید و در ۱۴۰۹ امپراتورِ مینگ به او لقب «هوگوئو بیمینژی تیان فئی» داد به معنی «ملکهٔ آسمانی که از ملت محافظت و از مردم دفاع می‌کند». سرانجام در دوران چینگ او را «تیان‌شانگ شنگمو» (مادر مقدس آسمانی) ـ پیش از سال ۱۶۶۲ ـ و سپس در ۱۷۳۷ تیان/تیِن هوئو (امپراتریس آسمان) نامیدند. امروزه به ویژه در تایوان و جنوب شرق چین او را هنوز با این دو لقب اخیر می‌شناسند و می‌پرستند.

دین عوامی در چین معمولاً همیشه دینی محلی بوده است، اگرچه

برخی از خدایان آن مانند گوان‌یین و مادزو در سطح نواحی و حتی کشور نیز پرستش می‌شوند. چنان که والری هَنسن در کتاب *خدایان متغیر در چین قرون وسطا* می‌نویسد، عهد سونگ شاهد گسترش نفوذ بسیاری از خدایان محلی به خارج از قلمروهای محدودشان بود. او خدایان گوناگون دین عوامی سونگ را در پنج گروه جای می‌دهد:

۱) خدایان سنتی و عمومی‌تر مثل مادزو که اشخاص تاریخی بوده‌اند و معبدی در حوالی زادگاهشان و معابدی در نقاط دیگر دارند.

۲) خدایان بودایی، دائویی، و کنفوسیوسی. بوداها و بدهیساتواها (از قبیل گوان‌یین) معبدی به عنوان خانه نداشتند زیرا خدایان «عالم» به شمار می‌رفتند. خدایان دائویی محبوب در عهد سونگ عبارت بودند از ژن‌وو یا شوان‌وو، خدای نجومی، و لو دونگ‌بین/تونگ‌پین که یکی از هشت جاودانه بود. یک خدای دیگر که نسبت ضعیفی با دین دائو داشت دونگیوئه/تونگیوئه خدای «قلهٔ شرقی» یا کوه تای در استان شاندونگ بود ــ کوهی که قداستش را از عصر هان داشت. خدای خدایان کنفوسیوسی البته خود کنفوسیوس بود.

۳) خدایان نوعی یا دیوانی، شامل خدایان محلی زمین (مانند «*تودی/توتی شن*» که امروزه «*تودی/توتی گُنگ/کونگ*» نامیده می‌شود) و خدایان شهر (مثل «چنگ‌هوانگ شن»). این خدایان با این که معمولاً نامهای اختصاصی هم دارند غالباً با مناصبشان ذکر می‌شوند و منصبها در هر زمان ممکن است به خدایان دیگری تعلق گیرد که اغلب افراد یا مقامات برجستهٔ درگذشته‌اند. یک نوع خدای دیگر اژدهاست که شباهت به خدایان زمین دارد با این تفاوت که ساکن آبهای محلی است و به ویژه در اوقات خشکسالی دست به دامنش می‌شوند.

۴) خدایان حیوانات و طبیعت از قبیل رودها و کوهها که بیشتر در

اعصار باستان مشهور بودند و تا دورهٔ سونگ کم‌کم فراموش شدند (جز خدایان کوههای مهم مانند دونگیوئه).

۵) خدایان محلی مثل دزیتونگ از ناحیهٔ سیچوان که به مقامات متقاضی ترفیع در امتحانات ضمن خدمتشان کمک می‌کرد و سرانجام با نام وِنچانگ خدای ملی آزمونها شد. مادزو هم در این گروه جای می‌گرفت و هم در گروه نخست.

دین رسمی

خالی از فایده نیست که در این جا به گونه‌ای تقسیم‌بندی تحلیلی که پیشنهاد چینگ کون یانگ جامعه‌شناس است اشاره کنیم. او دینها را به دو نوع «نهادین» و «پراکنده» تقسیم می‌کند.[10] تفاوت بین دو نوع در عرصهٔ اجتماعی فعالیت آنهاست. دین نهادین در نهادهایی حضور دارد که مشخصاً و منحصراً دینی‌اند، مانند کلیسا و صومعه. دین پراکنده در عرصه‌های اجتماعی غیرمذهبی از قبیل خانواده و قوم و کشور حاضر است. برای مثال، نیاپرستی از نوع ادیان پراکنده است زیرا تنها خانواده‌ها از آن پیروی می‌کنند و هیچ نماینده‌ای از نهادهای دینی مشخص مانند کاهن یا راهب دخالتی در آن ندارد.

دین عوامی تا حدود زیادی، ولی نه کاملاً، دینی پراکنده است. معابد را می‌توان نهادهای دینی به شمار آورد و غالب آیینهای عمومی معبدها را کاهنان دائو برگزار می‌کنند، اما معابد محلی‌ای را که وابستگی به نهادهای بودایی یا دائو ندارند خود مردم تأمین هزینه و اداره می‌کنند. وانگهی

---

10. institutional and diffused

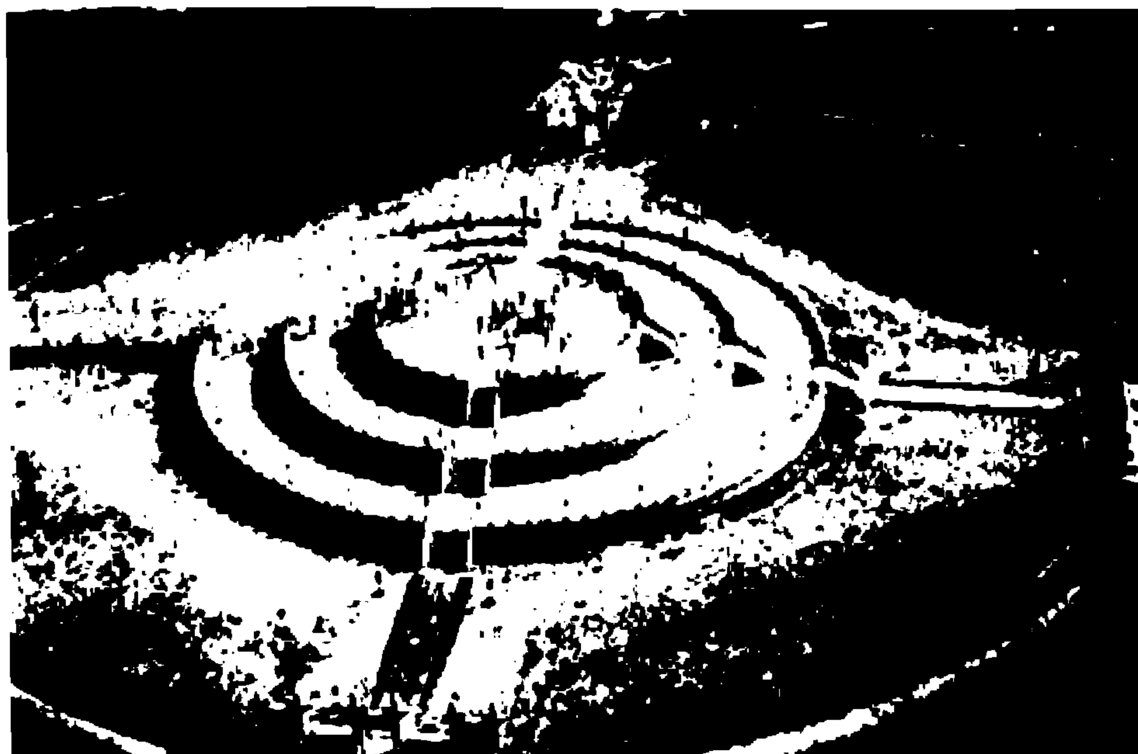
بسیاری از آیینها را مقامهای محلی‌ای اجرا می‌کنند که وابستگی به هیچ نهاد دینی ندارند و یا اهالی محل برای اجرای آیینها و برای مدت یک سال انتخابشان کرده‌اند.

یک وزارتخانهٔ مهم دولت امپراتوری لی‌بو/لی‌پو یا «دیوان آیینها» بود. آیینها جدول دقیقی داشتند و مسئولان اجرای آنها مقامات حکومتی، از امپراتور تا پایین، بودند و دیوان آیینها بر حسن اجرای آنها نظارت داشت. بمهم‌ترین آنها آیین سالانهٔ قربانی برای «آسمان» در موسم انقلاب زمستانه بود که امپراتور با تشریفات تمام در حضور صدها نفر برگزار می‌کرد. دو آیین «قربانی بزرگ» در سال وجود داشت که دیگری آیین قربانی برای زمین در موسم انقلاب تابستانه بود. بین آنها «قربانیهای میانی» هم برای خدایان محلی، خورشید و ماه، باد و باران، امپراتوران پیشین، و کنفوسیوس وجود داشت. «قربانیهای کوچک» نیز برای گوانگونگ (خدای جنگ) و ونچانگ و خدای شهر بود.

قربانی کردن برای «آسمان» مراسم بسیار پیچیده و باشکوهی داشت که در «قربانگاه آسمان» (تیان/تین تان) برگزار می‌شد، درست در جنوب کاخ امپراتوری در پکن که در عهد یوان به پایتختی برگزیده شد. «قربانگاه آسمان» صفهٔ مدور سه‌پله‌ای در میان محوطه‌ای چارگوش است که همهٔ عناصر معماری آن مدلول عددی خاصی در «جهان‌شناسی همبسته» دارند ـ بسیاری از آنها بر پایهٔ تناظر اعداد فرد با «یانگ» و اعداد زوج با «یین». قربانگاه جنوبی‌ترین بنا در محوری شمالی ـ جنوبی است که کاروان بزرگ همراهان امپراتور در امتداد آن از کاخ به سمت قربانگاه می‌آمدند. شمالی‌ترین بنا «تالار دعای سالانه» (جی‌نیان‌دیان/چی‌نین‌تین) است که امپراتور نخست آن جا توقف می‌کرد و برای خوبی محصول زراعی دعا می‌کرد. این بنا ساختمان گرد بزرگی با سه ردیف سکوی

پلکانی است که امروزه به «تالار آسمان/بهشت» شهرت دارد. سپس بنای مشابه ولی کوچک‌تری است در یک طبقه که امپراتور آن جا برای نیاکانش قربانی می‌کرد. سرانجام به «قربانگاه آسمان» می‌رسید و در نیمه‌شب انقلاب زمستانه برای پدر نمادینش «آسمان» چارپایی قربانی می‌کرد.

قربانگاه آسمان (تیان‌تان) در پکن. جنوبی‌ترین بنا از زنجیرهٔ ابنیهٔ آیینی که امپراتوران چین در آنها مهم‌ترین قربانیهای سالانهٔ دین رسمی را انجام می‌دادند.



اهمیت انقلاب زمستانه به دلیل آن بود که در این وقت سال «یین» در نقطهٔ اوج و «یانگ» در نقطهٔ حضیض خود واقع می‌شد، هنگامی که خورشید در نیمروز کمترین ارتفاع را پیدا می‌کند. از این نقطهٔ عطف، خورشید آغاز به اوجگیری روزبه‌روز در آسمان می‌کند و نیروهای یانگ در عالم دوباره رو به افزایش می‌نهند تا سرانجام در انقلاب تابستانه به اوج خود می‌رسند. نقش امپراتور در این لحظه، و نقطهٔ مقابلش در تابستان،

این بود که با اجرای آیینی وظیفهٔ فرزندیش در قبال پدر یعنی «آسمان» به جریان یین ـ یانگ نیروهای عالم کمک کند. در این آیین ــ که تا دههٔ اول قرن بیستم برگزار می‌شد ــ امپراتور چین همان نقش کلیدی را داشت که شاهان شانگ در ۱۳۰۰ سال قبل از میلاد بازی می‌کردند، هنگامی که با قربانیها و فالگیریهای مکررشان حکم اتصال یا لولایی را بین زمین و آسمان داشتند.

این آیینهای رسمی با سقوط آخرین سلسلهٔ امپراتوری در سال ۱۹۱۱ از میان رفتند. از آن هنگام، جمهوری چین (تا سال ۱۹۴۹ در خاک اصلی کشور و سپس در تایوان) تنها یادگاری از آن دین رسمی را در قالب مراسم قربانی برای کنفوسیوس در زادروزش ۲۸ سپتامبر در معبدهای کنفوسیوسی شهرهای بزرگ حفظ کرده است. ولی دین عوامی هنوز در خانواده‌ها و جوامع محلی به حیات خود ادامه می‌دهد.

دینهای باختری در چین

همهٔ دینهای بزرگ غرب آسیا از دوران تانگ که رفت‌وآمد در جادهٔ ابریشم بی‌وقفه جریان داشت ورود به چین را آغاز کرده بودند. دین زردشت (دین کاملاً ثنوی ایرانی)، دین مانی (با عناصری از ادیان زردشت و مسیح و یهود)، یهودیت، مسیحیت، و اسلام از این ادیان بودند. دین زردشت هرگز به بیرون از جامعهٔ ایرانیان مقیم چین رخنه نکرد و پس از سال ۸۴۵ که دین بودا به همراه دیگر ادیان بیگانه سرکوب شد دیگر جای پایی در چین به دست نیاورد. مانویت (که نامش را از مانی پیامبر ایرانی قرن سوم داشت) با دین بودا در میان اویغورهای غرب چین رایج بود، اما سرانجام در فرقه‌های بودایی و دائویی جذب شد و سپس اویغورها تقریباً همه

مسلمان شدند. یهودیت در کایفنگ پایتخت سونگ شمالی رونق داشت. کنیسه‌ای با اجازهٔ امپراتور در سال ۱۱۶۳ آن جا ساختند و جامعهٔ یهود شهر تا اوایل قرن دوازدهم دوام آورد. (کنیسه در اواخر قرن نوزدهم از بین رفت.) جوامع یهود دیگری هم در نینگبو، هانگژو و گوانگژو بودند. یهودیان چین هرگز به تنهایی آماج سرکوب نشدند و هر بار که این اتفاق افتاد با پیروان ادیان بیگانهٔ دیگر بدان گرفتار آمدند. آنان رفته رفته چنان در جامعهٔ چینی هضم شدند که بازماندگان امروزیشان شاید تنها بدانند که نیاکانشان یهودی بوده‌اند اما خود از دین یهود هیچ نمی‌دانند.

دو دین موفق باختری در چین یکی اسلام بود و دیگری، با توفیق بسیار کمتری، مسیحیت. اسلام در سال ۶۵۱ به چین معرفی شد. در این سال سومین خلیفهٔ مسلمانان با فرستادن پیشکشی برای امپراتور تانگ خواستار گسترش روابط بازرگانی از طریق جادهٔ ابریشم شد. از آن پس تجار عرب از دو راه خشکی و دریا به چین سفر کردند و منزلگاههایی برای خود در چانگ‌آن و چند شهر ساحلی دیگر فراهم آوردند. طولی نکشید که صاحب مساجد و گورستانهایی در چین شدند. بین قرون دهم و دوازدهم، توسعه‌طلبی اسلامی به جنگهای فراوانی در آسیای مرکزی انجامید. این روند با غلبهٔ مغولان بر منطقه به طور موقت پایان گرفت، اما در این دوره (عهد یوان) نیز مسلمانان بسیاری در شمال غربی و جنوب غربی چین رحل اقامت افکندند. پس از فروپاشی امپراتوری مغول در اواخر سدهٔ چهاردهم جنگها از سر گرفته شد و تا پایان عصر مینگ (اوایل قرن هفدهم) بخشی از جمعیت ده اقلیت قومی را در غرب چین مسلمانان تشکیل دادند.

قدیم‌ترین نوع مسیحیت در چین مذهب نسطوری بود که اندکی پس از اسلام وارد چین شد. (مذهب نسطوری را اسقف قسطنطنیه نسطوریوس

در قرن پنجم تأسیس کرده بود و سپس واتیکان آن را بدعت خوانده بود.) مبلغی نسطوری از ایران به نام آلوپین در سال ۶۳۵ به نزد امپراتور تانگ بار یافت و سپس کلیسایی در چانگ‌آن ساخت. به سال ۸۴۵ در پی سرکوب دین بودا مسیحیت نیز ممنوع شد، اما در قرن سیزدهم از مغولستان به چین راه یافت.

در دوران یوان مبلغان دومینیکی و فرانسیسی با حمایت خانهای مغول در چین مستقر شدند، ولی حضور آنها بیش از یک قرن به درازا نکشید. موج بعدی تبلیغات مسیحی را یسوعیان به راه انداختند که در اواخر سدهٔ شانزدهم وارد چین شدند. پرنفوذترین مبلغ یسوعی در چین کشیشی ایتالیایی بود به نام ماتئو ریتچی (۱۵۵۲ ـ ۱۶۱۰) که در پکن اقامت گزید. او چنان تبحری در زبان چینی پیدا کرد که به این زبان کتاب نوشت. جامعهٔ روشنفکری پکن او را به میان خود پذیرفت و رایزن ذیقیمتی برای دربار امپراتوری در زمینه‌هایی مانند نقشه‌برداری و ستاره‌شناسی شد.

یسوعیان توفیق بسیاری در کار خود به ویژه در میان روشنفکران به دست آوردند و تا سال ۱۶۵۰ نزدیک به ۱۵۰۰۰۰ چینی را به دین مسیح گرواندند. علت توفیق آنها این بود که ادامهٔ نیاپرستی و آیینهای بومی پیروانشان را تحمل کردند. اگر از مسیحیان چینی خواسته بودند که دست از رسوم خود بردارند، بعید بود که توفیقی به دست آورند. ولی این مدارا (یا «سازش») بر اساس این عقیده بود که آیینهای آنها دینی (به تعبیر مسیحی) نبودند، زیرا دخلی به عبادت خدای متعال نداشتند، خدایی که یسوعیان با «شانگ‌دی» (خدای بزرگ) چینی همسانش یافتند. برای مثال آنان ادعا می‌کردند که نیاپرستی چینیها تنها راهی برای گرامیداشت نیاکانشان است. بدین سان یسوعیان از یک سو در بینش فرهنگیشان اهل تساهل و تسامح بودند و از سوی دیگر در مورد دین تعریفی کاملاً محدود از آن داشتند.

این تناقض به کشاکش دیرپایی مشهور به «مناقشهٔ مناسک» در کلیسای کاتولیک و سرانجام اخراج آن از چین انجامید. کشمکش از اواخر قرن هفدهم آغاز شد که مبلغان دومینیکی و فرانسیسی به چین رفتند و به سازش یسوعیان با نیاپرستی چینیها اعتراض کردند. آنها نیاپرستی و مناسک دیگر چینیها را کاملاً دینی دیدند. پس به چشم آنها عین بت‌پرستی و خرافات بود. بنابراین از پاپ خواستند که به مسیحیان چینی اجازهٔ ادامهٔ این اعمال را ندهد و پاپ در سال ۱۷۰۴ علیه یسوعیان حکم داد. در ۱۷۰۶ چینیها همهٔ مبلغان را به جز آنهایی که پذیرفتند فرمان پاپ را نشنیده بگیرند اخراج کردند. در ۱۷۲۴ کلیساهای سرتاسر کشور را به جز پکن بستند و بسیاری از آنها را ویران کردند. فعالیت مبلغان کاتولیک به گواندونگ (کانتون) و ماکائو محدود شد. در ۱۷۷۳ فعالیت یسوعیان در چین به کلی قدغن شد و نخستین موج کار تبلیغی موفق مسیحیان در آن کشور فروکش کرد.

در سدهٔ نوزدهم قدرت دریایی اسپانیاییها و پرتغالیها کاهش یافت و انگلیس و هلند و امریکا بازیگران اصلی صحنهٔ تجارت چین شدند. اما مبلغان پروتستان نیز تاجران را همراهی کردند و نخست در شهرهای ساحلی جنوب شرق چین مستقر شدند ـ جایی که هنوز دست بالا را دارند. این مبلغان نقش مهمی در نوسازی چین ایفا کردند. رهبری مخالفت با بستن پاهای دختران برای کوچک نگاه داشتن آنها و پیشگامی در تأسیس مدارس و بیمارستانها از جملهٔ اقدامات مبلغان پروتستان بود.

۶

چین معاصر

خاندان چینگ در سال ۱۹۱۱ سقوط کرد و عمر امپراتوری در چین پس از بیش از ۲۰۰۰ سال به سر آمد. جمهوری چین به رهبری گوئومین‌دانگ / کوئومین‌تانگ حزب ملی سون یات‌سن (۱۸۶۶ - ۱۹۲۵) بر سر کار آمد، اما ناتوان بود و دستخوش فساد. در سال ۱۹۲۱ حزب کمونیست چین تأسیس شد و بعد از کوتاه‌مدتی همکاری با گوئومین‌دانگ، که اکنون ریاست‌اش را چیانگ کای‌شک (۱۸۸۷ - ۱۹۷۵) بر عهده داشت، دو حزب بر سر حکومت چین یک جنگ داخلی را با یکدیگر آغاز کردند. رئیس حزب کمونیست مائو ذزدونگ /تسه‌تونگ (۱۸۹۳ - ۱۹۷۶) بود.

پس از جنگ جهانی دوم که طی آن ملیّون و کمونیستها در برابر دشمن مشترکشان ژاپنیها با یکدیگر همکاری کردند، حزب کمونیست سریعاً قدرت را از آن خود ساخت و ملیون را وادار به عقب‌نشینی به جزیرهٔ تایوان کرد. در روز اول اکتبر ۱۹۴۹ مائو دزدونگ تأسیس جمهوری خلق چین را اعلام کرد. از آن پس عملاً دو کشور چین وجود داشته است. جمهوری خلق چین در خاک اصلی و جمهوری چین در تایوان.

درجمهوری خلق چین، سیاست رسمی حکومت کمونیستی بی‌خدایی یا بی‌دینی است. سرکوب دین از دههٔ ۱۹۵۰ آغاز شد، ولی اوج آن در هنگامهٔ مشهور به انقلاب فرهنگی بود، از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۶ که مائو درگذشت. غالب معبدها را ویران کردند و مابقی را به مصارف غیرمذهبی رساندند و مثلاً تبدیل به سربازخانه یا انبار کردند. دین کنفوسیوس بیش ازدیگر ادیان‌مورد حمله قرار گرفت، زیرا هر چه را در چین سابق نادرست می‌دیدند بدان نسبت می‌دادند. جمهوری خلق سنگ یک «چین جدید» را به سینه می‌زد که رهبرانش قصد داشتند آن را بر پایهٔ اصولِ به زعم آنها «علمی» مارکسیسم و مائوئیسم بسازند.

پس از مرگ مائو، دِنگ شیائوپینگ که واقع‌بین‌تر بود در سال ۱۹۷۹ بر سر کار آمد و درها را به روی غرب گشود و شکل محدودی از سرمایه‌داری مبتنی بر بازار را مجاز شناخت. موانع از سر راه دین برداشته شد واز سال ۱۹۸۰ معابد بسیاری احیا شدند. قانون اساسی جمهوری خلق چین آزادی ادیان را به شرطی که تبلیغ نشوند تضمین می‌کند. پنج مذهب رسمیت دارند: دین بودا، دین دائو، اسلام، مسیحیت پروتستان و مسیحیت کاتولیک. دین کنفوسیوس اصولاً دین به شمار نمی‌رود؛ با این حال آن نیز تا حدودی احیا شده است ـ دست کم تا اندازه‌ای که مطالعهٔ آن را برای محققان امکانپذیر سازد. دین عوامی رسماً میشین (خرافه) محسوب می‌شود و مورد حمایت قرار نمی‌گیرد، ولی از حدود سال ۱۹۹۰ آن هم به رغم سیاستهای دولت جان تازه‌ای گرفته است. احیای آن بیشتر در جنوب شرقی محسوس است که گردشگران و زائران تایوانی در بازسازی معبدها به ویژه معابد مادزو سهیم شده‌اند. در تایوان سرکوب مذهبی تقریباً هرگز اتفاق نیفتاده است.

کنفوسیوسیهای جدید

کنفوسیوس‌باوری به همان سان که پس از سقوط سلسلهٔ هان بی‌اعتبار شده بود، به دنبال فروپاشی نظام امپراتوری در اوایل قرن بیستم نیز اعتبار خود را از دست داد. اگرچه در طول تاریخش همواره نوآوریهایی در آن صورت گرفته بود، محافظه‌کاری فرهنگی یکی از ارکان نظام ارزشی آن را تشکیل می‌داد و حال که جمهوری بنای نوسازی داشت آن را نمی‌پسندید. با این همه، بودند فیلسوفانی که هنوز ترجیح می‌دادند آن را نوسازی کنند تا این که کنارش بگذارند.

یکی از پرنفوذترینِ این اندیشمندان شیونگ شیلی/شرلی (۱۸۸۵-۱۹۶۸) بود که سخت تحت تأثیر دین بودا قرار داشت. شیونگ، گروهی از شاگردانش، و شاگردان آنها به «کنفوسیوسیهای جدید» مشهور شدند. یک معاصرِ کمی جوان‌تر شیونگ، فِنگ/فونگ یولان (۱۸۹۵-۱۹۹۰) نیز نفوذ فراوان یافت و او را هم می‌توان در این گروه جای داد. فنگ بیشتر به عنوان مورخ فلسفهٔ چینی منشأ اثر بود و شیونگ بیشتر از طریق شاگردانش تأثیرگذار شد.

از جملهٔ این شاگردان و پیروانشان تانگ جونیی (۱۹۰۹-۱۹۷۸)، مو دْزونگسان (۱۹۰۹-۱۹۹۴) و شو فوگوان (۱۹۰۳-۱۹۸۲) بودند که همگی در تایوان و هنگ‌کنگ مستقر شدند. در سال ۱۹۵۸ تانگ، مو، شو و ژانگ جونمائی (نیز مشهور به کارسون چانگ، ۱۸۸۶ - ۱۹۶۹) به اتفاق یکدیگر ***اعلامیهٔ نوسنجی چین‌شناسی و بازسازی فرهنگ چینی*** را انتشار دادند و با شجاعت اعلام کردند که فرهنگ چینی و خاصه مکتب کنفوسیوس دستاوردهایی برای فلسفه و دین در ابعاد جهانی دارد. اعلامیهٔ آنها به اهل تحقیق در جهان خبر داد که نسل تازه‌ای از اندیشمندان کنفوسیوسی وارد میدان شده‌اند.

نسل سوم «کنفوسیوسیهای جدید» کسانی مانند تو/دو وِیمینگ، لیو شوشِین و چنگ چونگ/جونگ‌یینگ را در بر می‌گیرد که هنوز فعال‌اند.[۱] این اندیشمندان بر خلاف پیشینیانشان نسلی از محققان غربی (و آسیایی تحصیل کرده در غرب) را تربیت کرده‌اند که ولو خود را به صراحت کنفوسیوسی معرفی نکنند کار آنها را ادامه داده‌اند. این محققان همه معتقدند که مکتب کنفوسیوس چنان‌که باید و شاید در جهان معاصر درک نشده، در حالی که می‌تواند دستاوردهایی برای فلسفهٔ دین تطبیقی داشته باشد؛ و نیز این که نوسازی آن مستلزم تفکیک عناصر قابل استفاده‌اش در فضای لیبرال ـ دموکراتیک جهان معاصر از عناصری است که پیوندی ناگسستنی با آن وجوهی از فرهنگ چینی یافته‌اند که دیگر قابل دفاع نیستند (مانند فرمانبرداری زنان از مردان).

اگرچه شمار روزافزونی از اندیشمندان چینی در خاک اصلی چین با این دیدگاه موافق‌اند، اکثریت ـ تحت تأثیر این باور که کنفوسیوس‌باوری تفکری فئودالی و خیالپردازانه است ـ رشد گرایش به آن در غرب را به ریشخند می‌گیرند و باور نمی‌کنند.

دین دائو و دین عوامی

یکی از مشخصات بارز دین دائو در سده‌های میانه این بود که آسمانها، خدایان، و مناسکش تفاوت چشمگیری با همتایان نازل‌تر خود در دین عوامی داشتند. خدایان دائو مقیم بلندترین سه آسمان از نه آسمان بودند.

---

۱) وینگ‌تسیت چان (۱۹۰۱ ـ ۱۹۹۴) و ویلیام تئودور دو باری نیز اگرچه معمولاً در زمرهٔ «کنفوسیوسیهای جدید» قرار نمی‌گیرند در احیای توجه به مکتب کنفوسیوس به ویژه در امریکا مؤثر بوده‌اند. ن

آنها نه ارواح مردم عادی یا اشیای طبیعی بلکه افاضه‌های خود دائو بودند و برای عبادتشان هرگز نیازی به قربانی کردن حیوان زنده نبود. اما پس از کوچ تحمیلی نخستین جمعیتهای پیرو دائو در سال ۲۱۵ میلادی که آنها تحت رهبری «استادان آسمانی» خویش آمیزش بیشتری با جامعهٔ چینی پیدا کردند، اعمال دینی آنها عناصری از دین عوامی را جذب کرد.

امروزه بیشتر کسانی که خود را دائویی می‌خوانند کاهنان و راهبان و راهبگان‌اند (دو دستهٔ اخیر در قالب فرقهٔ «کمال کامل») به علاوهٔ معدودی مؤمن دیگر در معبدها و دیرها. غیردائوییها معمولاً تنها زمانی با دین دائو تماس پیدا می‌کنند که در آیینهای عمومی و خصوصی معابد محلی حضور می‌یابند. اگرچه بیشتر این معبدها هیچ پیوند نهادین با هیچ یک از ادیان دائو، بودا یا کنفوسیوس ندارند، کاهنانی که آیینها را برگزار می‌کنند معمولاً خود دین دائو دارند و افراد، خانواده‌ها یا جمعیتها آنها را برای اجرای آیینها در خانه‌ها یا معابد محلی به خدمت می‌گیرند. بدین سان دین دائو تا حدودی با دین عوامی آمیخته است، هرچند که هنوز هویت نهادین مستقل خود را دارد.

عالم روح

دین عوامی چینی نظام محلی پویایی دارد که خود را با عوامل اجتماعی متغیر در زمان و مکان وفق می‌دهد؛ از این رو تلخیص آن دشوار است؛ ولی مشترکاتی دارد. یکی از آنها تقسیم عالم روح در میان خدایان و اشباح و نیاکان است. اینان هیچ تفاوت هستی‌شناختی با آدمها ندارند و در واقع هر چهار گروه مظاهری از «چی»اند و همه از اصول طبیعی واحدی پیروی می‌کنند. با این که هر یک دائو یا طریقت خود را دارند ــ به معنی الگو یا طریق آرمانی که باید از آن پیروی کنند ــ و البته بین قلمرو زندگان (یانگ) و ساحت مردگان (یین، تاریک، یا خفا) تفاوت است، هر چهار دسته از

اجزای نظام طبیعت‌اند. پس به عبارتی می‌توان گفت که امری «فوق طبیعی» در دین چینی وجود ندارد.

جنبه‌ای دیگر از این جهان‌بینی نادوگانه به «جهان‌شناسی همبسته» برمی‌گردد. گروهبندی سه‌گانهٔ خدایان و اشباح و نیاکان با تقسیم جامعه به سه طبقهٔ مقامات دولتی، گدایان و دزدان، و اعضای خانواده‌ها متناظر است. این تقسیمها و تناظرها در وجوه مختلف به چشم می‌خورد.

خدایان (شن) دین عوامی چینی دو دسته خدا دارد: فو، ارواح اشخاص محبوب، یا به تعبیر والری هَنسن «خدایان سنتی و عمومی‌تر»؛ و شی، «مقامات» یا «خدایان نوعی یا دیوانی» در فهرست هنسن. خدایان فو شامل مشاهیری مانند «امپراتور زرد» افسانه‌ای (هوانگ‌دی)، کنفوسیوس، مادزو و سلحشورانی از قبیل گوان‌دی خدای جنگ است. امروزه کسانی بر این باورند که مائو دزدونگ نیز در حال تبدیل شدن به یک خداست. این خدایان هر یک ممکن است معبد یا محرابی برای خود داشته باشند. در خاک اصلی چین، خدایان محلی ــ نه فقط مادزو ــ حتی بدون شناسایی یا پشتیبانی دولتی از نو در حال نفوذ در قلوب مردم‌اند.

«شی» یا خدایان دیوانی ــ همچون مقامات اداری در میان زندگان ــ در غالب موارد متصدیان موقت امورند. از میان آنها می‌توان اشاره کرد به خدایان محلی زمین (تودی گُنگ ــ که «گنگ» در آن به معنی مقام رسمی است)، خدایان شهر (چنگ‌هوانگ شن)، خدای آشپزخانهٔ خانوار (دزائو/تسائو جون/چون، خداوند اجاق) و، در رأس سلسله مراتب دیوانی، امپراتور زمرد (یوهوانگ دادی/تاتی یا یوهوانگ شانگ‌دی/تی) که او را «خداوند آسمان» (تیان/تِین گنگ/کونگ) نیز می‌نامند. برخی از اینان به ویژه خدایان شهر ممکن است از رتبهٔ نیایی به مقام خدایی ارتقا پیدا کرده باشند.

خدایان شهر همیشه معبدی برای خود دارند، ولی خدایان زمین معمولاً تنها صاحب ضریح کوچکی در مکانهای عمومی یا محرابی در معبدهای بزرگ‌ترند. خانواده‌ای ممکن است خدای محلی زمین را در محراب خانوادگیش در کنار نیاکان خود داشته باشد. خدای آشپزخانه و دیگر خدایان خانه البته تنها در منازل یافت می‌شوند و موجودیت آنها معمولاً به صورت تصویری روی کاغذ بر دیوار یا پیکرهٔ کوچکی بر روی طاقچه است. «امپراتور زمرد» معبدهای زیادی ندارد زیرا، مانند امپراتوران واقعی، مردم کمتر با خود او تماس پیدا می‌کنند. مردم ترجیح می‌دهند سروکارشان با مسئولان پایین‌تر باشد که آسان‌تر هدیه می‌پذیرند و کارشان را راه می‌اندازند.



زنی در حال عبادت مادزو در معبد لُنگشان تایپه. پشت سر او میزهای نذور و خیرات است و در مقابل او عودسوز بزرگی قرار دارد. مجسمهٔ الاهه در سمت راست انتهای تالار در داخل سازه‌ای پیداست

همهٔ این «مقامات» طبق الگوی دیوان امپراتوری چین دارای مناصبی در عالم روح‌اند. خدای شهر مطابق حاکم محلی است که پایین‌ترین رده در دستگاه امپراتوری بود و خدای زمین کمابیش با مأموری تناظر دارد که حاکم تعیین‌اش می‌کرد. حاکمان مردانی بودند که عالی‌ترین آزمونهای اداری را پشت سر می‌گذاشتند و به طور گردشی به خدمات دولتی گماشته می‌شدند. حاکم به عنوان تنها نمایندهٔ محلی امپراتور ــ نماینده‌ای که هرگز مأمور زادگاه خودش نمی‌شد ــ مجریِ هم وظایف اجرایی (مثل شحنگی) و هم قضایی دولت مرکزی در قلمرو حکومتش بود.

اشباح (گوئی/کوئی) شبح روح شخص مرده‌ای است که خانواده‌ای ندارد برایش آیین نیاپرستی برگزار کنند، یا این که مرگش به شکلی غیرعادی رخ داده و مثلاً جسدش در دریا گم شده است. اشباحْ نفوس ناخرسند یا مردگانِ از یاد رفته‌اند، ارواحی که جایگاه شایسته‌ای در شبکهٔ اجتماعی ندارند و از این رو به حاشیهٔ جامعه رانده شده‌اند، مانند «گدایان و دزدان» که اغلب با آنها مقایسه می‌شوند. اشباح هم خطرناک‌اند و هم قابل ترحم؛ و به همین دلیل مردم صدقه به آنها می‌دهند ــ چنان که به گدا می‌دهند. این کار همیشه بیرون خانه و پشت درِ عقب خانه انجام می‌گیرد. در «عید تغذیهٔ اشباح» که از عیدهای بزرگ بودایی (و معادل عید اُبُن در ژاپن) است و در ماه هفتم قمری، مصادف با ماه اوت میلادی، برگزار می‌شود، مردم سفره‌های بزرگی برای اشباح سرگردان و گدایان زنده می‌گسترند.

احتمال این که ارواح زنهای شوهر نکرده ــ مانند مادزو ــ مبدل به شبح شوند بیشتر است، زیرا زن معمولاً عضو خانوادهٔ شوهر می‌شود و روحش به عنوان نیای خانوادهٔ پدریش عبادت نمی‌شود. ولی در مورد مادزو، او به سرعت خدا شناخته شد و خطر این که تبدیل به شبح شود از

بین رفت. در مورد زنان عادی، راههای گوناگونی برای تأمین این مقصود وجود دارد. خانوادهٔ پدری زن می‌توانند محرابی مخصوص او در نظر بگیرند؛ یا مراسم ازدواجی برای روحش ترتیب دهند و او را به نکاح مرد مردهٔ زن نگرفته یا مرد زنده‌ای که او را به عنوان همسر دومش بپذیرد درآورند. بدین گونه او نیای خانوادهٔ دیگری می‌شود، درست مثل این که در زمان حیاتش ازدواج کرده باشد. امروزه ازدواج ارواح در تایوان بسیار متداول است.

نیاکان (دزو/تسو یا دزوشیان/تسوشیان) نیا شدنْ آیینی است دربرگیرندهٔ آیینهای خاص دیگری برای خاکسپاری شایستهٔ مرده. مراسم خاکسپاری را شاید کاهنی بودایی یا دائویی برگزار کند و معمولاً عناصری از هر دو دین در آداب آن وجود دارد. برای مثال در خاکسپاری دائویی، کاهن ممکن است پیکی (در قالب صورتکی که سوزانده می‌شود) روانهٔ دنیای دیگر کند و پوزشنامه‌ای از جانب متوفا برای «ده شاه دوزخ» (عنصر بودایی) بفرستد تا روح او مدت زیادی در دوزخ معطل مکافات گناهانش نگردد و به سرعت راهی بهشت شود. نیز محتمل است اکسیر نمادین جاودانگی (عنصر دائویی) به لبان صورتکی از متوفا بمالند و سپس صورتک را بسوزانند.

نیاپرستی را ابتدایی‌ترین شکل ادیان چینی دانسته‌اند. قدمت آن دست کم به روزگار شاهان شانگ برمی‌گردد و امروزه هنوز به ویژه در تایوان وجود دارد. بیشتر خانواده‌های تایوانی میز محرابی در خانه دارند که به آن «میز قرمز» می‌گویند و صورتک یا لوح اسم نیاکان و خدایان خود را روی آن قرار می‌دهند. نذریها و خیرات را ممکن است هر روز صبح، یا هفته‌ای یک بار، یا تنها در مناسبتهای خاصی مانند زادروزها روی میز بگذارند.

معمولاً عود می‌سوزانند و میوهٔ تازه یا برنج پخته خیر می‌کنند. نیاکانی که در این محراب خانگی از آنها یاد می‌شود بیش از دو سه نسل عقب نمی‌روند و غالباً کسانی را در بر می‌گیرند که اعضای خانواده آنها را زنده دیده‌اند. هنگامی که زمان بازنشستگی لوح اسمی فرامی‌رسد آن را با تشریفات خاصی می‌سوزانند. اعتقاد بر این است که وقتی دیگر خیراتی برای مرده نشد، «چی» او به تدریج پراکنده می‌شود. برخی از خانواده‌ها برای خود معبد خانوادگی (جیان‌میائو) دارند که دارای قفسهٔ بزرگی به عنوان محراب است و لوح اسم نسلهای بسیاری از نیاکانشان در آن قرار دارد. این معبد معمولاً در یک عمارت بزرگ خانوادگی یا، در روستایی که غالب اهالیش یک نام خانوادگی دارند، در یک مکان عمومی است.

این پرسش بسیار مطرح می‌شود که آیا بهتر نیست به جای لفظ پرستش در مورد نیاکان از واژهٔ تکریم استفاده شود که بسیار متفاوت است با پرستشی که در مورد خدا به کار می‌رود. واقعیت این است که اعمال آیینی که برای خدایان و نیاکان اجرا می‌شود اساساً یکسان است. روی میز محراب خانوادگی هم خدایان و هم نیاکان نماینده دارند و تفاوتی در آیینهای عبادت آنها وجود ندارد. به خاطر بیاوریم که گفتیم تفاوتهای میان خدایان و اشباح و نیاکان سیال است و نیاکان می‌توانند هم شبح شوند و هم خدا.

بزرگ‌ترین تفاوت بین خدایان و نیاکان از دو زاویه قابل طرح است. تفاوت پدیدارشناختی آنها ــ از دیدگاه درونی یا emic ــ این است که خدایان نیروی فوق‌طبیعی (لینگ) بیشتری نسبت به نیاکان دارند و از این رو در جامعه‌ای بزرگ‌تر از یک خانوادهٔ تنها تأثیرگذارند. این تفاوت در رؤیاها و حلول روح احساس می‌گردد. از آن نتیجه می‌شود این تفاوت جامعه‌شناختی ــ از دیدگاه بیرونی یا etic ــ که نیاکان را تنها یک خانواد،

(هسته‌ای یا گسترده) می‌پرستند حال آن که خدایان را جامعهٔ بزرگ‌تری عبادت می‌کنند. به هر دو دستهٔ خدایان و نیاکان می‌توان پناه برد، اما هیچ یک از آنها قادر مطلق یا خیر مطلق نیستند. خدایان ممکن است به قدرت یکدیگر حسادت کنند و نیاکان امکان دارد تلافی بی‌احترامی یا اهانتی را بر سر اعضای زندهٔ خانواده درآورند.

خدایان و نیاکان هر دو «یانگ» (مشتق از «هون» یا نفس «یانگ») به شمار می‌روند، ولی اشباح «یین» محسوب می‌شوند و همیشه مزاحم‌اند. در حالی که نیاکان عموماً تنها در خانوادهٔ خود تأثیر می‌گذارند، گاهی برای دیگران نیز ایجاد زحمت می‌کنند. در این حالت، نیای خانواده‌ای برای خانوادهٔ دیگر شبح تلقی می‌شود.

آیینها

عمدهٔ عناصر آیینی دین عوامی چینی از قبیل قربانی و فالگیری و جنگیری را می‌توان شیوه‌های تعامل با ساکنان عالم روح به شمار آورد. جز در برخی از مناسک جمعی مفصل، امروزه مراسم قربانی جای خود را به خیرات میوه و خوردنیهای دیگر داده است. در خانه‌ها معمولاً میوه، برای هم خدایان و هم نیاکان، و برنج پخته (گاهی با چاشنی، و در کاسه، با چوبهای غذاخوری) برای نیاکان ــ گویی که زنده‌اند ــ گذاشته می‌شود. بخار غذا را برای نیا نیروبخش می‌دانند.

در معبدهای خدایان، نذرانه‌ها معمولاً میوه‌جات یا مواد غذایی بسته‌بندی شده‌اند. برای خدایان، چه در خانه و چه در معبد، هرگز غذای کاملاً آماده داده نمی‌شود. حتی اگر پخته باشد، به آن چاشنی نمی‌زنند یا تقسیمش نمی‌کنند. تقدیم غذای کاملاً آماده به خدا گستاخی تلقی می‌شود، زیرا مساوی است با تقسیم غذا با کسی در همان مقام اجتماعی؛

و این ناسازگار با نظم طبیعی ـ اجتماعی یا دائوست و عواقب ناگواری خواهد داشت. به اشباح نیز ممکن است غذای پخته بدهند، ولی نه در خانه؛ میز کوچکی مخصوص آنها پشت درِ عقب خانه گذاشته می‌شود.

برای خدایان و اشباح و نیاکان ممکن است «پول روح» بسوزانند. خدایان پول طلا می‌گیرند (که معمولاً فقط اسکناسی است با روکش طلایی‌رنگ)، نیاکان پول نقره و اشباح پول مسی. اجاقی برای سوزاندن این پولها در بیرون دروازهٔ اصلی بسیاری از معبدها و کنار ضریحهای خدایان کوچک زمین وجود دارد. کسبه در تایوان هر پانزده روز یک بار در منقلهای قرمزی «پول روح» می‌سوزانند و میزهای خیرات در پیاده‌روها برای خدایان و اشباح بر پا می‌کنند. این ترتیب از یک تقویم باستانی که دارای بیست‌وچهار دورهٔ پانزده روزه است پیروی می‌کند. بعضی از میزهای خیرات کاملاً پر و پیمان‌اند؛ مثلاً رستورانی ممکن است یک وعده غذای کامل با آبجو یا شراب بدهد.

در نگاه نخست شاید چنین جلوه کند که این هدایا ـ خصوصاً پول ـ همه رشوه‌ای بیش به مقامات «آسمانی» نیستند؛ اما نکته‌ای عمیق‌تر نیز در آن نهفته است: تعهد دوجانبه. در اصطلاح کنفوسیوسی، آن را اصل دوسویگی یا شو می‌نامند که از مهم‌ترین فضیلتهای برشمرده در کتاب *شذرات* است. اساس خود این اصل را نیز وجهی از مهم‌ترین وجوه جهان‌بینی چینی تشکیل می‌دهد: این فرض که امور با روابطشان با امور دیگر تعریف می‌شوند. تبادل هدیه در جامعهٔ چینی سازوکاری است که روابط را تصدیق و حفظ و تقویت می‌کند. پس کاملاً طبیعی است که همین سازوکار برای حفظ مناسبات با خدایان و نیاکان نیز به کار رود. تعهد البته دوجانبه است. اگر خدایی که پرستش می‌شود نتواند کمکی به بنده‌اش کند، شخص مجاز است که خدای دیگری پیدا کند. برعکس اگر بخت به

انسانی روی‌آور شود و او چنان که باید از خدایان سپاسگزاری نکند، هر بلایی بر سرش نازل شود مقصر خود اوست. در مورد نیاکان فرض بر این است که در طول حیاتشان هر چه در توان داشته‌اند کرده‌اند و لذا دیگر انتظار کاری از آنها نمی‌رود. ولی انسان همیشه به نیاکانش مدیون است و خیرات برای آنها تلافی زحمات ایشان است.

فالگیری امروزه به چهار شکل انجام می‌پذیرد: با قالبهای چوبی هلالی (پی/پِی در گویش ماندارین، «پوئه» در چینی تایوانی)؛ با برگه‌های مخصوص فالگیری (چیان/چِین، در تایوانی «چیام»)؛ به کمک واسطه‌های احضار روح (جیتونگ/چیتونگ یا تُنگجی/تونگچی، در تایوانی «دانگ‌کی»)؛ و با صندلی یا پالکی فالگیری (جیائوآ/چیائوآ، در تایوانی «کیوآ»). امروزه فالگیری با قالبهای هلالی به ویژه در معبدها مرسوم‌تر است و گاهی با آنها از برگه‌های فالگیری نیز استفاده می‌شود. واسطه یا شَمَن هم در گرفتن فال و هم برای نشان دادن حضور خدا در آیینها یا جشنهای معبد به کار می‌رود. در تایوان بعضی از واسطه‌ها دکان دارند، ولی در معبدها نیز پیدا می‌شوند و یا می‌توان آنها را به خانه برد؛ و ممکن است مرد باشند یا زن. واسطه‌هایی که در آیینهای جمعی یا جشنهای معابد شرکت می‌کنند معمولاً مردان جوانی هستند که در حال خلسه به سر و سینهٔ خود چاقو می‌زنند و خون زیادی از دست می‌دهند تا نشان دهند که مسخر خدایان‌اند ــ چون کسی که عقلش سر جایش باشد این کارها را با خود نمی‌کند. وانگهی خودزنی نوعی وظیفه‌نشناسی به شمار می‌رود، زیرا بی‌حرمتی به پدر و مادری است که بدن را به فرزندشان داده‌اند.[۲] وقتی که شمن در مقام فالگیر عمل می‌کند، به طریقی

---

۲) البته استثناهایی هم وجود دارد. در سنت چینی، هنگامی که پدر یا مادری بیماری

مثلاً با نوسان بر روی صندلی و ترنم به مدت حدود بیست دقیقه، خود را در حال خلسه فرو می‌برد. آنگاه وی را به نزد مشتری می‌برند و او سؤالهایی می‌کند و پاسخهای شمن را می‌نویسند. در پایان جلسه (یا مراسم خودزنی در جشن)، شمن برای قطع ارتباطش با خدا جستی به عقب می‌زند و می‌گیرندش که زمین نخورد. باعث مشکل را، که ممکن است یک نیا یا خدا باشد، اغلبْ این واسطه‌ها شناسایی می‌کنند. یک راه دیگر شناسایی آمدن به خواب است. کرسی فالگیری، یا پالکی، صندلی کوچکی است شاید به بلندی ۴۵ سانتیمتر که مسند خدا به شمار می‌رود. دو نفر هر کدام دو پایهٔ آن را می‌گیرند و در حال شبه‌خلسه‌ای آن را با نظم خاصی بالا و پایین می‌برند و تکان می‌دهند. در یک لحظه بی‌اختیار صندلی را خم می‌کنند و یکی از دسته‌های صندلی حروفی چینی روی میز نقش می‌کند. حروف را کسی که پشت میز نشسته است می‌خواند و می‌نویسد و پاسخ مکتوب به پرسش مشتری تلقی می‌شود. گاهی یک واسطهٔ دیگر نیز حضور دارد تا خدا را به روی صندلی بنشاند.

جنگیری یا دفع اشباح مزاحم را معمولاً نوعی کاهن دائو موسوم به «کلاه‌سرخ» انجام می‌دهد (کاهنان عالیرتبه‌تر «کلاه‌سیاه»اند). کلاه‌سرخها نمونه‌ای از آمیزش دین دائو با دین عوامی هستند. لزوماً در متون و مناسک دائو آموزش ندیده‌اند و تنها آیینهایی را اجرا می‌کنند که نیازی به آشنایی کامل با متون مقدس دائو ندارند.

← کشنده‌ای داشت، فرزند می‌توانست از گوشت تنش پاره‌ای ببرد و با آن آبگوشتی برای او بپزد. گوشت زنده را دارای خاصیت درمانی فوق‌العاده می‌دانستند زیرا اصل حیاتی «یانگ» هنوز در آن موجود بود. این عمل در اعصار گذشته عالی‌ترین نحوهٔ ادای وظیفهٔ فرزندی به شمار می‌رفت و اغلب در قصه‌های راجع به خدایان، از جمله در حکایت شاهزاده خانم میائوشان که از جلوه‌های گوان‌یین بود، خودنمایی می‌کرد. ن

برخی از آیینها را تمامی جامعه ترتیب می‌دهند و تأمین هزینه می‌کنند، مانند جشن عید تغذیهٔ اشباح. یکی از مفصل‌ترین آیینهای همگانی «آیین نوسازی جهان» یا جیائو/چیائو است که چند روز به درازا می‌کشد و همهٔ خانواده‌های یک جامعهٔ روستایی یا شهری و چندین کاهن دائو را در بر می‌گیرد. در این ایام، نمایشهای بسیار اجرا می‌کنند و خوکهای زنده قربانی می‌کنند (با این که در دین دائو عملی قبیح به شمار می‌رود) و یک سورچرانی بزرگ ترتیب می‌دهند. این آیین پرهزینه شاید تنها یک بار در هر نسل یا چه بسا در فواصل شصت ساله برگزار شود.

همهٔ معبدها برای خدایان مقیمشان جشنهای زادروز دارند. جشنها را، به نوبت سالانه، مؤسسات جامعهٔ محلی تأمین هزینه می‌کنند و مقامات محلی یا اعضای منتخب جامعه برگزار می‌کنند. این جنبه‌ها در ذیل «دین پراکنده» قرار می‌گیرند، زیرا هیچ فرد روحانی در آنها دخالت ندارد ــ اگرچه خود معبد را می‌توان نهاد دینی به شمار آورد و برای اجرای آیینهای خاصی در جشن شاید کاهنی اجیر شود. در جشن زادروز، پیکره یا پیکره‌هایی از خدا را در یک پالکی (امروزه پشت یک کامیون) با کاروانی در روستا یا شهر می‌چرخانند. همچون سرکشی و بازدیدی است که در گذشته حاکم یا مقام عالی‌تر، و در دوران امپراتوری گاه خود امپراتور، می‌کرد. کاروان غالباً طول زیادی دارد و اعضای آن مرکب‌اند از نوازندگان و رقصندگان، دسته‌های کودکان، ترقه‌بازانی برای گریزاندن اشباح، و مردمی در لباس خدایان دیگر که سالروز میلاد خدای معبد را به او شادباش می‌گویند.

یک عید بزرگ دیگر چینیها با دین کنفوسیوس نسبت بیشتری دارد تا با ادیان دائو یا بودا. نام رسمی این عید که در اوایل بهار برگزار می‌شود چینگ‌مینگ به معنی «روشن و تابناک» و نام متداول آن در میان مردم «روز

قبرروبی» است. تاریخ آن ۱۰۵ روز بعد از اعتدال زمستانه است که رویش گیاهان آغاز می‌شود و اصل «یانگ» باز می‌گردد. در روستاها ممکن است نمایشهایی سنتی در فضای باز برای خدایان محلی اجرا کنند، به ویژه برای خدای زمین که طی مراسمی از او دعوت می‌شود در پالکی سرپوشیده‌ای به محل تشریف‌فرما شود. مهم‌ترین بخش آیینهای این روز گرد آمدن خانواده‌ها در گورستانهاست. گورها را پاکیزه می‌کنند و برای رماندن اشباح ترقه می‌ترکانند و عود می‌سوزانند و برای نیاکانشان دعا می‌کنند و امروزه معمولاً عکسی دسته‌جمعی هم می‌گیرند. بیشتر از آن‌که سوگواری برای مردگان باشد، همایش خانوادگی با شرکت هم زندگان و هم مردگان خانواده است و باز تداخل دنیاهای اجتماعی و روحانی را نشان می‌دهد و اهمیت خانواده را در ساخت هویت فرد چینی.

دائوی دین عوامی

کانونهای دین عوامی چینی را امروزه بیشتر خانواده و جامعهٔ محلی (روستا یا محلهٔ شهری) تشکیل می‌دهند و کارکرد رایج‌ترین اعمال دینی حفظ هماهنگی (هه/هو) در شبکهٔ اجتماعی و میان ساحتهای اجتماعی و روحانی است. برای نمونه اگر دو خانواده با یکدیگر اختلافی پیدا کنند، در عوض آن‌که پای وکیل و دادگاه را به میان آورند معمولاً از میانجیگری واسطه‌های احضار روح، یا خدایانی که از زبان آنها سخن می‌گویند، استفاده می‌کنند. چنانچه مشکلی شخصی یا خانوادگی نیز پیدا کنند اغلب به سراغ همین واسطه‌ها و فالگیرها می‌روند. واسطه‌ای محلی که با هر دو طرف آشناست و از زندگی آنها خبر دارد، ممکن است آگاهانه یا ناخودآگاهانه راه حلی قابل قبول برای هر دو طرف نشان دهد. این البته توصیف etic یا بیرونی قضیه است؛ از دیدگاه درونی یا emic، خداست که پادرمیانی می‌کند.

مورد ازدواج ارواح نیز مفهوم بنیادین دائوی دین عوامی را نشان می‌دهد. در این مورد، خانوادهٔ آرمانی خانواده‌ای فرض می‌شود که همهٔ فرزندانش بزرگ شوند و ازدواج کنند و به مرگ طبیعی بمیرند و خاکسپاری درخوری داشته باشند و از پرستش شایسته‌ای به عنوان نیای خانواده برخوردار شوند. اگر نقصی در این نظم آرمانی رخ دهد، باید برطرف گردد و آن جاست که آیینها به میان می‌آیند.

موقعیت دیگری که راه حل آیینی می‌طلبد، نبود فرزند پسری است که نسل خانواده را ادامه دهد. در این مورد، مرد بیگانه‌ای انتخاب می‌کنند که معمولاً برادر کوچک در خانوادهٔ دیگری است و مسئولیت حفظ نسل بر دوشش نیست. او می‌پذیرد که صورتکهای نیاکان زوج بی‌فرزند ــ و خود زوجْ پس از مرگشان ــ را روی میز محراب خانه‌اش بگذارد. چنانچه مرد در بزرگسالی انتخاب شود، صورتکهای آنان و نیاکانشان در کنار پیکره‌های نیاکان خود او قرار می‌گیرند. غرض از این گونه فرزندخواندگی، همچون ازدواج ارواح، تضمین جایگاهی برای همه در نظام نیایی ـ اجتماعی است. این نظم اجتماعی آرمانی، که همگان را از زنده و مرده و خدا و شبح در بر می‌گیرد، دائوی دین عوامی چینی است.

تجدید حیات دین بودا

کوشش برای نوسازی بوداییگری چینی را مصلحی به نام یانگ وِنهوئی (۱۸۳۷ - ۱۹۱۱) از اواخر قرن نوزدهم آغاز کرد. یانگ که خود روحانی نبود اعتقاد داشت که دین بودا ظرفیت سازگاری با علوم غربی را دارد و از همین راه می‌تواند در تمدن غرب رخنه کند. یانگ و همفکرانش کوشیدند با کار اجتماعی و با پیرایش دین بودا از خرافاتش تعقل را در آن پررنگ‌تر کنند. نردی

دیگر از این اصلاح‌طلبان سرراهبْ تایشو (۱۸۹۰ ـ ۱۹۴۷) بود که در سال ۱۹۱۵ برنامهٔ «تجدید سازمان سانگها» را مطرح کرد، برنامه‌ای که تأکیدش بر کار اجتماعی راهبان بودایی در بیرون دیر از جمله در بیمارستانها و پرورشگاهها و مدارس جدید برای ترکیب دروس آنها با دروس دینی بود. اگرچه برنامهٔ او هرگز در چین اجرا نشد، می‌توان آن را طلایه‌دار «بوداییگری مشتغل» به شمار آورد، دین‌ورزی با محوریت کار اجتماعی که هم در آسیا و هم در غرب روزبه‌روز مقبولیت بیشتری یافته است.[۳] تایشو آن را «دین بودا برای زندگی در این دنیا» نامید. وِیلِن لای در این باره می‌نویسد:

> حضرت تایشو بود که دین بودا را از کنج دیرها به جهان امروز آورد و تعهد مهایانا به کار بیرون را زنده کرد و فکر بودایی را متوجه معضلات اجتماعی ساخت و چون ضرورتش پیش آمد همهٔ بوداییان، حتی راهبان، را در چین تشویق به مشارکت فعالانه در دفاع ملی کرد.

یکی از شاگردان تایشو یین‌شون (متولد ۱۹۰۶) بود که شاید برجسته‌ترین روشنفکر بودایی چینی در قرن بیستم باشد. یین‌شون که بعدها به تایوان کوچ کرد در آثار تحقیقی فراوانی به «تعهد بدهیساتوایی مهایانا به زندگی در این مکان و این زمان» پرداخت و این تعهدْ الهامبخش تندرشدترین جنبش بودایی امروزی در حوزهٔ فرهنگ چینی شد که بنیاد تزو/تسو چی/جی (مِهردرمانی) را در تایوان پدید آورد.

«تزو چی» را راهبه‌ای از شاگردان یین‌شون به نام چنگ ین (متولد ۱۹۳۷) در سال ۱۹۶۶ به عنوان مؤسسه‌ای خیریه بنیاد نهاد. او و قریب

---

۳) اصطلاح «بوداییگری مشتغل» (engaged) را تْهیچ نْهات هانْه، استاد ذن ویتنامی، ساخت که شاید دومین راهب بودایی مشهور جهان (بعد از دالایی لاما) باشد. ن

سی تن دیگر که اغلب زنان خانه‌دار بودند با خود عهد کردند که روزی نیم دلار جدید تایوانی (برابر تقریباً ۱٫۳ سنت امریکا در آن زمان) کنار بگذارند تا صندوقی برای کمک به خانواده‌های تنگدست تأسیس کنند. در سال اول آنها توانستند نزدیک ۴۳۵ دلار به این خانواده‌ها کمک کنند؛ و در حال حاضر بنیاد «تزو چی» مدعی است که تا امروز در حدود ۶۸ میلیون دلار به نیازمندان پرداخته و اکنون کمابیش ۵ میلیون عضو در جهان دارد ـ البته اغلب آنها در خود تایوان‌اند.

کار اجتماعی «تزو چی» بیشتر در امور خیریه، درمان، آموزش و فرهنگ است. به ویژه در خدمات امدادی به هنگام وقوع بلاهایی مانند طوفان و سیل و زمینلرزه، چه در تایوان و چه در نقاط دیگر آسیا از جمله خاک اصلی چین، بسیار کارکشته است. پس از زلزلهٔ شدید تایوان در ۲۱ سپتامبر ۱۹۹۹ در حالی که مقامات رسمی هنوز سرگرم مذاکره برای تعیین نهاد مسئول کمکرسانی بودند، «تزو چی» عمدهٔ کار نجات اولیه را انجام داد. این بنیاد یک بیمارستان، یک دانشکدهٔ پزشکی، و یک دانشکدهٔ پرستاری نیز ساخته و آنها را اداره می‌کند. همچنین برنامه‌هایی برای تأسیس کودکستان و دبستان و دبیرستان و دانشگاه دارد. فلسفهٔ تربیتی نهادهای «تزو چی» اساساً بودایی است:

آموزش خوب، تقویت روحیهٔ انساندوستی، و تشویق نگاه درست به زندگی و اخلاق از مشخصات برنامهٔ درسی دانشکده [پزشکی] است. انساندوستی نوعی نگرش به زندگی و نوعی آموزش در مورد انسانیت است. هدف «تزو چی» ایجاد رقابت بر سر نمره‌های بهتر نیست؛ فعال‌سازی سرشت و محبت و رأفت عمیق و خالص بودایی است.

یکی از درسها مراقبهٔ ذن است، اما دروس غربی نیز در برنامه هست و در دانشکدهٔ پرستاری، هنرهای سنتی زنان ژاپنی ـ مراسم چای و گل‌آرایی ـ نیز آموخته می‌شود.

اگرچه تعالیم و اقدامات تایشو، یین‌شون و چنگ ین بی‌تردید از کار خیریهٔ مسیحیان تأثیر پذیرفته‌اند، این حقیقت نیز به قوت خود باقی است که ارث مستقیمی هم برده‌اند از (۱) سوگند بُدهیساتوای مهایانا، ناگارجونا، و تأکیدش بر این که تهی‌واری به معنی پوچی نیست و (۲) آرمان آن بدهیساتوای چینی که «یاری‌رسان به بازار می‌رود»[۴] (که خود شاید متأثر از حکیم آرمانی کنفوسیوسی باشد که جامعه را متحول می‌کند) و (۳) این سخن استاد چان، مادزو دائویی، که «ذهن عادی همان طریقت است.» به عبارت دیگر کار اجتماعی «بنیاد تزو چی» عین تجویز بودایگری چینی است.

آیندهٔ ادیان چینی

امروزه در خاک اصلی چین پنج مذهب رسمیت دارند: بودا، دائو، مسیحیت پروتستان، مسیحیت کاتولیک، و اسلام. دین عوامی را «خرافه» و دین کنفوسیوس را «جهان‌بینی» می‌شناسند و این هر دو مقوله را سوای دین می‌دانند. قانون اساسی چین آزادی مذهب را تضمین می‌کند به شرط آن که حزب کمونیست یا حکومت را تضعیف نکند. برای مثال واعظان نمی‌توانند در مکانهای غیرمجاز مراسمی برگزار کنند یا از کتابها و

۴) عنوان آخرین نقاشی از مجموعهٔ نقوش مشهور به «ده تصویر آکس‌هردینگ»، منسوب به گوئوآن، استاد چان قرن دوازدهم، است که طی طریق بدهیساتوا را نشان می‌دهند. ن

نوارهای غیرمجاز استفاده کنند. هر یک از پنج مذهب رسمی حلقهٔ اتصالی با حکومت دارد که به وسیلهٔ آن مراقبت می‌شود (مانند سازمان بودایی چین یا سازمان دائویی چین). با این همه، اعمال محدودیتهای قانونی به خصوص در مورد مسیحیت و دین عوامی روزبه‌روز دشوارتر شده است و ادیان بودا و اسلام نیز به دلیل ارتباطشان با نارضایتیهای فروخورده و جنبشهای استقلال‌طلبانه در تبت و شین‌جیانگ (ناحیهٔ اداری ویژهٔ اویغور در غرب دور چین) برای حکومت اسباب زحمت شده‌اند.[۵]

یک مسئلهٔ مهم دیگر برای آیندهٔ ادیان چینی در جمهوری خلق چین از سرخوردگی تقریباً کامل از جهان‌بینی مارکسیستی/مائوئیستی و خلأ معنوی و اخلاقی ناشی از آن سرچشمه می‌گیرد. کشتار میدان تیان/تین‌آن‌مِن که در ۴ ژوئیهٔ ۱۹۸۹ اتفاق افتاد شاید گواهی بود بر ورشکستگی جهان‌بینی رسمی، اگرچه بوی کهنگیش از دههٔ ۱۹۸۰ که سرمایه‌داری مبتنی بر بازار در کشور پذیرفته شد به مشام رسیده بود. اکنون بیش از پیش روشن شده است که حزب کمونیست چین با همهٔ تأکیدش بر «خلق» (مین) به خلق اعتماد ندارد. پس از تخریب تقریباً کامل چین کهن ـ به ویژه بافت اجتماعی ـ اخلاقی کنفوسیوسی آن و دین عوامی وصله‌پینه‌ایش ـ «چین نو» (شین‌هوا) نتوانسته است منبع بادوامی از ارزشهای اجتماعی ـ اخلاقی برای مردم فراهم آورد. در آغاز کوشید جای خانواده به عنوان واحد اجتماعی پایه را به مزارع اشتراکی و اردوگاههای کار (دان‌وِی) بدهد، اما این را هم در دههٔ ۸۰ رها کرد. چین نو برای ایجاد هویت ملی اشتراکی جدید خود در جامعهٔ جهانی تا حدود

---

۵) هر دو منطقه را سابقاً «ناحیهٔ خودمختار» می‌نامیدند ولی هنگامی که عملاً خواستار خودمختاری شدند نامشان تغییر داده شد. ن

زیادی به احساس مظلومیت دیرینهٔ چینیها تکیه کرده است، ولی باید دید که آیا این به تنهایی می‌تواند یک احساس سالم هویت ملی را در قرن بیست‌ویکم نیز حفظ کند.

در این میان مردم برای پر کردن خلأ معنوی به تعداد روزافزونی به مسیحیت و دین عوامی روی می‌آورند. مذهب کاتولیک تنها یک نمایندهٔ رسمی دارد که «سازمان میهن‌پرستان کاتولیک» است، سازمانی که تحت نظارت دولت است و هیچ پیوندی با واتیکان ندارد. ولی بسیاری از کاتولیکهای چینی به واتیکان وفادارند و اغلب پنهانی تشکیل جلسه می‌دهند. پروتستانها نیز در «کلیساهای خانگی» مخفی تجمع می‌کنند. شدت عمل ادواری، در مورد این گونه دین‌ورزی غیرقانونی، حیات مذهبی را در خاک اصلی چین تنش‌آلود می‌کند و با وجود این جمعیت مسیحیان کشور به سرعت در حال رشد است. تازه‌ترین برآوردها پروتستانها را در حدود ۲۰ میلیون نفر و کاتولیکها را نزدیک به ۱۰ میلیون تن نشان می‌دهد. اما این تنها ۱٫۲ درصد جمعیت چین است.

دین عوامی در چین گیرایی بیشتری دارد تا مسیحیت. علاوه بر احیای پرستش خدایان محبوبی از قبیل مادزو در خاک اصلی چین و ساخت معبدهای جدید بسیار، علاقهٔ فراوانی به چی‌گُنگ /کونگ ایجاد شده که ریشه در دین دائو دارد. چی‌گنگ به معنی «اعمال چی» است و مجموعهٔ کثیری از مناسک التقاطی را در بر می‌گیرد، از تای‌جی /چی‌چوان که تاریخی دراز دارد گرفته تا اشکال جدیدی که مثل قارچ از زمین می‌رویند. اکنون پرآوازه‌ترین آنها فالون گُنگ /کونگ است.

«فالون گنگ» آفریدهٔ لی هونگژی (متولد ۱۹۵۱ یا ۱۹۵۲) است که اکنون در امریکا زندگی می‌کند. نام آن به معنی «کاربست چرخ دهارما» (چرخهٔ «چی» که اهل فن در حال مراقبه می‌تواند با حرکات دست

بچرخاندش) و مرام آن مبتنی بر مفاهیم بودایی است. لی هونگژی در سال ۱۹۹۲ سازمان فالون دافا (دهارمای کبیر یا قانون چرخ دهارما) را تأسیس کرد که در ۲۵ آوریل ۱۹۹۹ وقتی ۱۰۰۰۰ پیرو آن به تحصن نشسته‌ای در مقابل مجتمع مسکونی سران کشور در پکن دست زدند توجه جهانیان را به خود جلب کرد. اعتراض آنها به چاپ مقاله‌ای به گفتهٔ آنها افتراآمیز در مجله‌ای و نیز به خودداری مقامات کشور از ثبت رسمی آنها به عنوان سازمانی مذهبی بود. تحصن در نزدیکی میدان تیان/ تِین‌آن‌من و بدون اطلاع قبلی نیروهای امنیتی برگزار شد و نشان داد «فالون دافا» توانایی آن را دارد که جمعیت بزرگی را تحت رهبری کسی از خارج بسیج کند. بیشتر به همین دلیل بود که حکومت سریعاً آن را غیرقانونی اعلام کرد و دست به سرکوبی زد که هنوز پایان نگرفته است. اگرچه «فالون گنگ» عقاید نسبتاً نامتعارفی دارد، روی‌هم‌رفته نمی‌توان آن را سنت‌شکن‌تر از گروههای دیگر «چی‌گنگ» دانست.

موقعیت «فالون گنگ» و مسیحیت معضل دین را در چین امروز نشان می‌دهد. دولت جمهوری خلق از یک سو یکسره دلمشغول به کنترل و هراسان از نارضایتی است و از سوی دیگر می‌داند که اولاً دین را نمی‌تواند ریشه‌کن کند[۶] و ثانیاً اقتصاد چین به سرمایه‌داری مبتنی بر بازار نیاز دارد که با کنترل متمرکز نمی‌خواند. پس آیندهٔ دین در چین تا حدود زیادی بستگی به آیندهٔ نظام حکومتی فعلی دارد. بسیاری بر این باورند که آزادسازی اقتصادی که چین از دههٔ ۱۹۸۰ آغاز کرده است سرانجام به

---

۶) منطق رسمی مارکسیستی/مائوئیستی که به دین اجازهٔ بقا می‌دهد این است که تا وقتی اوضاع اجتماعی مولد دین ـ نابرابری و اختلاف طبقاتی ـ وجود دارد دین از میان نخواهد رفت. هدف کمونیسم متحقق ساختن این شرط است، ولی تا پیش از تحقق آن باید دین را تحمل کرد. ن

آزادی سیاسی خواهد انجامید، اتفاقی که بیش‌وکم در تایوان و کرهٔ جنوبی نیز افتاده است.[۷]

در ذات «لیبرال دموکراسی» است که بازار آزاد عقاید دینی را تحمل و حتی تقویت کند. با رشد تحقیقات غربیان در مورد ادیان چینی در چهل سالهٔ گذشته، شیوه‌های تازهٔ فهم و تجربهٔ جهان در دسترس انبوه مخاطبان قرار گرفته است. پاره‌ای مفاهیم دینی و فلسفی چینی (همچون یین و یانگ، چی، و دائو) هم‌اکنون در قاموس زبان انگلیسی جای گرفته‌اند. غربیهای بسیاری از ادیان ابراهیمی خود سر خورده و شیفتهٔ ادیان بودا و کنفوسیوس و دائو شده‌اند. مفهومهایی مانند رأفت و وابستگی متقابل در دین بودا، تصور دائو از بدن همچون عالم صغیر روح، و اعتقاد کنفوسیوسی به این که طبیعت انسان نیک است و انسانها ذاتاً موجوداتی اجتماعی‌اند، فراوان گوشهای شنوا در کلاسهای درس غربیان یافته‌اند.

گیرایی آرای غیرغربی برای غربیان به دلباختگی یونان باستان به مصر برمی‌گردد. و این قصه‌ای است با پیامدهای فاجعه‌بار، اگر تسلیم وسوسهٔ طرفه‌نمایی و عینی‌نمایی ذهنیاتمان در مورد دیگران و استفاده از آنان تنها به عنوان وجه مقایسه برای تعریف آرمانی خود شویم.[۸] ولی اکنون از این خطر آگاهیم و کسانی که شیفتهٔ فرهنگ چینی (یا هر فرهنگ دیگری) هستند باید از این گرایش بپرهیزند. این پرهیز ممکن باشد یا نه، آرا و آداب دینی چینیها احتمالاً همانند گذشته به نفوذ در فرهنگ غرب ادامه

---

۷) البته اوضاع سیاسی و اقتصادی در تایوان نسبت به چین بسیار متفاوت است. تایوان به رغم گذشتهٔ نسبتاً شرم‌آورش (دولت نظامی تا سال ۱۹۸۷، مراقبت دولتی رسانه‌ها، سرکوب ناراضیان، کشتار بومیان تایوان) به تازگی نخستین دموکراسی کامل در تاریخ چین شده است. ن

۸) کاری که به تبع نام کتابی از ادوارد سعید به آن orientalism می‌گوییم. ن

خواهند داد، همچنان که فرهنگ غرب نیز دست کم از قرن نوزدهم در چین رخنه کرده است. از این رو آیندهٔ ادیان چینی شاید در بلندمدت به چین محدود نگردد.

واژه‌نامه

استادان آسمانی فرقهٔ سنتی دائویی که ژانگ دائولینگ در سال ۱۴۲ م بنیاد نهاد.

آمیتوئو بودای امیتابها که سوگندهایش شالودهٔ بوداییگری دیار پاک‌اند.

اَناتمن [سانسکریت] «بی‌نفسی» یا «بی‌خودی»، از اصول عقاید دین بودا، که واقعیت هر نفس یا خود مستقل دگرگونی‌ناپذیری را انکار می‌کند.

انجمن نیلوفر سفیدجنبش بودایی غیررهبانی در قرون دوازدهم تا نوزدهم.

اویغور تمدن اسلامی ترک‌زبان در استان غرب دور شین‌جیانگ.

بائوپودزی «استادی که سادگی را برمی‌گزیند»، لقب گه هونگ کیمیاگر (۲۸۳ - ۳۴۳) و عنوان کتاب او.

بُدهی [سانسکریت]/وو، روشنایی یا اشراق در دین بودا.

بدهیساتوا [سانسکریت]/پوسا، بودایی به روشنایی رسیده‌ای که عهد می‌کند در سمسارا بماند تا کمک کند دیگران نیز به روشنایی برسند.

بِن‌شینگ «طبیعت اصیل (اخلاقی)» در نوکنفوسیوس‌باوری.

بودا [سانسکریت]/فوئو، «بیدار شده»، اسم از ساکیامونی بودای تاریخی و بسیاری دیگر در بوداییگری مهایانا.

بِی قالبهای چوبی فالگیری، موسوم به قالبهای ماه، به شکل هلال ماه، که رایج‌ترین وسیلهٔ فالگیری در دین عوامی چینی است.

بیان‌لو پرتگاه آبی، از مشهورترین مجموعه‌های کونگ‌آن (کوآن) در بوداییگری چان.

پاری‌نیروانا«نیروانای کامل» بدون نوزایی پس از مرگ یک بودا.

تای‌جی‌چوان اعمال نهایت قطبیت.

تای‌چینگ «پاک‌ترین» آسمان، از سنتهای مکتوب دائو.

تای‌شانگ «بلندترین» آسمان، از سنتهای مکتوب دائو.

تای‌شانگ لائوجون «خداوندِ لائوی معظم»، منبع وحی به استادان آسمانی دائو.

تراوادا «طریقت پیران»، تنها مکتب (نیکایا) بر جای مانده از چند مکتبِ پیش از مهایانا؛ اکنون در جنوب و جنوب شرق آسیا یافت می‌شود.

تایشی تنفس جنینی، صورتی از مراقبهٔ دائویی.

تزو چی بنیاد «مهردرمانی» بودایی مستقر در تایوان که راهبه چنگ ین در سال ۱۹۶۶ آن را تأسیس کرد.

تسائودونگ از شاخه‌های اصلی بوداییگری چان (سوئوتوئو در ژاپن).

تسون دشینگ «حرمت طبیعت اخلاقی» در نوکنفوسیوس‌باوری.

تودی گُنگ خدای محلی زمین.

تهی‌واری [کونگ، در سانسکریت سونیاتا] محور عقاید بوداییگری مهایانا مبنی بر این که هیچ چیز مستقل و خودکفا و قائم‌به‌ذات نیست.

تیان آسمان.

تیان‌تان «محراب آسمان» در پکن، محل قربانی سالانهٔ امپراتور برای آسمان.

تیان‌تائی از مکاتب چینی جدید دین بودا.

تیان دائو «راه آسمان».

تیان رن هیی «آسمان و انسان یکی است» ضرب‌المثل چینی.

تیان‌شانگ شنگمو «مادر مقدس آسمانی»، الاهه مادزو.

تیان‌شی‌دائو «طریقت استادان آسمانی» در دین دائو.

تیان‌لی «اصل آسمان» یا نظم طبیعی در نوکنفوسیوس‌باوری.

تیان‌مینگ «تفویض اختیار آسمان» در دین کنفوسیوس.

تیان هوئو امپراتریس آسمان، الاهه مادزو.

جونذزی «شخص مافوق» در دین کنفوسیوس.
جیائو آیین نوسازی جامعه.
جیائوآ [در تایوانی کیوآ] فالگیری پالکی یا صندلی.
جیتونگ [در تایوانی دانگ‌کی] واسطهٔ احضار روح، شمن.
جیجیو کاهن بزرگ جامعهٔ دائویی در فرقهٔ «استادان آسمانی».
جینگ «جوهر»، یکی از سه شکل بنیادین چی در تصور دائو از بدن.
جینگ کتاب کهن، متن مقدس، سوترا.
جی‌نیان‌دیان «تالار دعای سالانه» که معبد آسمان/بهشت نیز بدان می‌گویند.
چان از مکتبهای جدید بوداییگری چینی (ذن در ژاپن).
چانَا حرف‌نویسی شدهٔ چینی دهیانا [سانسکریت] به معنی «مراقبه»، ریشهٔ نام مکتب چان.
چشمه‌های زرد تعبیر چینی اولیه از آخرت.
چنگ‌ژو مکتب غالب نوکنفوسیوس‌باوری، نام گرفته از چنگ یی (قرن یازدهم) و ژو شی (قرن دوازدهم).
چنگ هوانگ خدای شهر در دین عوامی.
چوان انتقال سینه به سینه یا نسل به نسل.
چوان‌ژن «کمال کامل»، مکتبی از دین دائو که وانگ ژه در عهد سونگ تأسیس کرد.
چوفو زادگاه کنفوسیوس.
چون‌چیو *سالنامهٔ بهار و خزان*، یکی از پنج کتاب کنفوسیوسی.
چی مادهٔ جسمی ـ روحی ـ روانی سازندهٔ همهٔ موجودات.
چیان [در تایوان چیام] برگه‌های فالگیری در معابد چینی.
چیان تری‌گرم/هگزاگرم آسمان در یی‌جینگ.

چیژی ژی شینگ «طبیعت روحی - جسمی» در نوکنفوسیوس‌باوری.
چی‌گُنگ اِعمال چی یا اعمال نفوذ در آن.
چینگ احساس، تمایل.
چینگ‌مینگ «روشن و درخشان»، عید بهاری، نیز موسوم به روز قبرروبی.
د (de) نیرو یا قوهٔ اخلاقی در دین کنفوسیوس؛ نیروی نهفتهٔ موجودات در دین دائو.
داشوئه علم کبیر، یکی از «چهار کتاب» دین کنفوسیوس.
دان اکسیر، کیمیا.
دان‌تیان «میدان اکسیر»، یکی از سه مرکز روحانی بدن انسان در دین دائو.
دائو راه یا طریقت.
دائوجیا دائوباوری کلاسیک.
دائوجیائو دین دائو یا دائوباوری دینی.
دائو دجینگ کتاب دائوی منتسب به لائودزی افسانه‌ای.
دائودزانگ شریعت دائو.
دائوشوئه «علم طریقت»، نام دیگر نوکنفوسیوس‌باوری.
دائوشی استاد دائو.
دائولی «اصل طریقت» یا نظام اخلاقی در نوکنفوسیوس‌باوری.
دائو ونشوئه «طی طریق مطالعه و تحقیق» در نوکنفوسیوس‌باوری.
دزاوانگ نشستن و فراموش کردن، مراقبهٔ سفارش ژوانگدزی.
دزائوجون خدای اجاق در دین عوامی.
دزونیا.
دزوچان مراقبهٔ نشسته [در ژاپنی زاذن] در بوداییگری چان.

دزیران طبیعی، خودانگیخته.
دزیهوا متحول ساختن خود.
دنگ‌لو «سند چراغ»، مجموعهٔ حکایاتی از زندگی معلمان بودایی، خاصه از شاخهٔ چان.
دونگیونه خدای کوه تای، از کوههای مقدس چین.
دهارما [سانسکریت]/فا، تعالیم، حقیقت، یا قانون بودا.
دی سرور، خدا.
دیار پاک [جینگ‌تو] [در سانسکریت سوخاواتی] بهشت آسمانی که پیروان بوداییگری دیار پاک امید می‌بندند که پس از مرگ در آن جا به دنیا بیایند.
رن انسان/انسانیت، فضیلت اعلا در دین کنفوسیوس.
رن ژنگ حکومت انسانی.
رن شینگ طبیعت انسانی.
رو حکیم، فرد کنفوسیوسی.
ژن‌رن «انسان کامل» در دین دائو.
ژن‌رو «همانی حقیقی»، اصل غایی تهی‌واری در بوداییگری تیان‌تائی.
ژِنگ تذکر، مخالفت.
ژنگ‌فا «دهارمای درست»، دورهٔ اول عصر جهانی کنونی در دین بودا که در آن مردم می‌توانستند تعلیمات بودا را بی‌واسطه بشنوند و بفهمند.
ژنگ‌یی «اصیل»، مکتبی از دین دائو که خود را ادامهٔ سنت نخستین استادان آسمانی می‌داند.
ژن‌وو خدای نجومی در دین بودا.
ژوانگذزی دومین متن مهم دائوی کلاسیک که نامش را از مؤلف اصلیش ژوانگ ژو (قرن چهارم ق‌م) گرفته است.

ژونگ «وفاداری»، از فضایل کنفوسیوسی.
ژونگ‌یونگ مرکزیت و اشتراک (یا میانگین)، یکی از «چهار کتاب» دین کنفوسیوس.
ژی حکمت.
سان‌جیائو «تعالیم سه‌گانه»، ادیان کنفوسیوس و بودا و دائو.
سان‌چینگ «سه پاکان»، بزرگ‌ترین خدایان دائو.
سانگها جامعهٔ بودایی مردان و زنان اعم از راهب و غیرراهب.
سان‌یی «سه‌گان»، خدایان دائوی مقیم بدن انسان.
سَمسارا چرخهٔ تولد و مرگ و نوزایی در دین بودا.
سوترا متن مقدس بودایی حاوی سخنان بودا.
سوترای اَوَتَمسَکا [سانسکریت]/هوایان‌جینگ، *سوترای تاج گل*، متن مقدس بوداییگری هوایان.
سوترای الماس یکی از سوتراهای *پراجنیا - پارامیتا* (کمال حکمت) در بوداییگری مهایانا.
سوترای دل یکی از پرنفوذترین سوتراهای *پراجنیا - پارامیتا* (کمال حکمت) در بوداییگری مهایانا.
سوترای سکو متن اصلی بوداییگری چان، منسوب به هوئی‌ننگ (۶۳۸-۷۱۳).
سوترای نیلوفر متن اصلی بوداییگری تیان‌تای.
سه گوهر [سان‌بائو] بودا، دهارما، سانگها.
سی خصوصی.
شانگ‌چینگ آسمان «برترین پاکی»، از سنتهای مکتوب دین دائو.
شانگ دی خدای بزرگ.
شن روح، خدا.

شنگ حکیم.

شو (shu) دوسویگی، از فضایل کنفوسیوسی.

شو (hsu ɑu) خلأ، تهی‌واری در دین دائو.

شوجینگ *کتاب اسناد*، یکی از پنج کتاب کنفوسیوسی.

شوئه فراگیری.

شی روشنفکران، حکیمان صاحب‌منصب، خدایان دیوانی.

شیان جاودانهٔ دائو.

شیانگ فا «دهارمای دروغین»، دورهٔ میانی عصر کنونی جهان در دین بودا که در آن تنها کسان انگشت‌شماری قادر به رسیدن به روشنایی‌اند.

شیائو وظیفه‌شناسی فرزند، از فضایل کنفوسیوسی.

شیائو جینگ *کتاب وظیفهٔ فرزندی*، از متون پرنفوذ کنفوسیوسی.

شی‌جیاموئونی ساکیامونی بودا.

شی‌جینگ *کتاب چکامه‌ها*، یکی از پنج کتاب کنفوسیوسی.

شی‌جیه «رهایی از جسد» (صعود به جاودانگی) در دین دائو.

شین صداقت و امانت، از فضایل کنفوسیوسی.

شین ذهن/قلب.

شین‌ژای «روزهٔ ذهن» سفارش ژوانگدزی.

شینگ طبیعت چیزی.

شین‌هوا «چین نو».

شیونگنو قبیلهٔ چادرنشینی که بارها به مرزهای شمالی چین یورش بردند.

فالون دافا «قانون کبیر چرخ دهارما»، نیز مشهور به فالون گنگ.

فالون گُنگ «کاربست چرخ دهارما»، مسلک التقاطی چی‌گنگ که لی هونگژی در سال ۱۹۹۲ تأسیس کرد و در ۱۹۹۹ قدغن شد.

فو خدایانی که ابتدا انسان بوده‌اند.
کارما نظریهٔ بودایی علیت اخلاقی.
کون تری‌گرم/هگزاگرم زمین در یی‌جینگ.
گُنگ همگانی، رسمی، ارباب، خدا.
گنگ‌آن [در ژاپنی کوآن] «امر عمومی»، سخن نغز یا حکایت کوتاهی که استاد چان می‌گفت تا مراقبه بر آن متمرکز شود.
گوان‌دی /گوان‌گنگ، خدای جنگ و کسب‌وکار، گوان یوی پیشین (قرن سوم).
گوان‌یین [در سانسکریت آوالوکیتس‌وارا] بدهیساتوای رأفت در بوداییگری مهایانا.
گوئومین‌دانگ حزب ملی که سون یات‌سن تأسیس کرد.
گوئی شبح.
لائودزی کتاب کهن دائو، نام گرفته از شخصیت اسطوره‌ای، لائوتزو (استاد کهن)؛ نیز مشهور به دائودجینگ (کتاب طریقت و نیروی آن).
لو دونگ‌بین صدر «هشت جاودانه».
لوشانا وایروکانا، بودای کیهانی.
لون‌یو شذرات کنفوسیوس، یکی از «چهار کتاب» دین کنفوسیوس.
لو وانگ مکتبی از نوکنفوسیوس‌باوری، منسوب به لو جیویوان (قرن دوازدهم) و وانگ یانگ‌مینگ (قرن شانزدهم).
لی اصل، نظم.
لی آیین، آدابدانی آیینی.
لیانگژی «معرفت فطری» به نیکی در دین کنفوسیوس.
لی‌بو دیوان آیینها.
لی‌جی پیشینهٔ آیینی، یکی از «پنج کتاب» کنفوسیوسی.

لین‌جی [در ژاپن رینزائی] از شاخه‌های اصلی بوداییگری چان.
لینگ قدرت فوق‌طبیعی یا الاهی.
لینگ‌بائو «گوهر الاهی»، از کتب حدیث دائو.
مادزو محبوب‌ترین خدا در تایوان، خدای حامی دریانوردان.
مائوشان کوه مائو در نزدیکی نانجینگ، مرکز سنت شانگ‌چینگ در دین دائو.
منگ‌دزی منکیوس، یکی از «چهار کتاب» دین کنفوسیوس.
موفا «پایان دهارما»، در دین بودا دورهٔ نهایی عصر جاری دنیا که در آن دیگر کسی نمی‌تواند به روشنایی برسد.
مهایانا «محمل بزرگ»، مذهبی از دین بودا که سرتاسر شرق آسیا را فراگرفت.
میشین خرافه.
میله مائیتریا، بودای آینده.
مین تودهٔ مردم.
مین‌جیان دزونگ‌جیائو دین عوامی.
مینگ روشن، درخشان.
نادوگانگی یک شیوهٔ اندیشیدن چینی که در آن هرچند واقعیت تفاوتها انکار نمی‌شود ولی آنها را اجزای یک کل واحد بنیادی‌تر به شمار می‌آورد.
ناگارجونا فیلسوف هندی بزرگ مذهب مهایانا (قرن دوم).
نان‌وو آمیتوئوفو «درود بر امیتابها بودا»، منترایی که در بوداییگری دیار پاک ترنم می‌شود.
نسطوری، مسیحیت نخستین مذهب مسیحی که به چین وارد شد (قرن هفتم).

نیان‌فو عمل ترنم نام بودا.
نی‌دان کیمیاگری درونی (تن‌کارشناختی) در دین بودا.
نیروانا در دین بودا خروج از چرخهٔ مرگ و نوزایی.
واجرایانا «محمل الماس»، بوداییگری تنترایی که بیشتر در تبت و مغولستان و منچوری یافت می‌شود.
وانگ شاه.
وای‌دان «کیمیاگری بیرونی» (آزمایشگاهی) در دین دائو.
وِن ادبیات، فرهنگ.
ونچانگ خدای آزمونها.
ونشو مَنجوسری، بدهیساتوای حکمت.
وو اشراق، بُدهی، ساتوری در دین بودا.
وو جینگ «پنج کتاب» دین کنفوسیوس.
وو شینگ «پنج مرحله» (آب و آتش و چوب و خاک و فلز) در جهان‌شناسی چینی.
ووین گوان «دیوار بی‌در»، از پرطرفدارترین مجموعه‌های گنگ‌آن (کوآن) در بوداییگری چان (ذن).
وو وِی «بی‌عملی»، نکردن هیچ کار سنجیدهٔ هدفمندی.
وِی «جعل» به زعم لائودزی، «آفریدهٔ آگاهانه» به تعبیر شوندزی.
هه (he) هماهنگی.
هشت جاودانه شخصیتهای تاریخی افسانه‌ای که در دین دائو و دین عوامی چینی به خدایی رسیدند.
هوا (hua) تحول، استحاله.
هوانگ‌دی «امپراتور زرد» افسانه‌ای.
هوانگ‌لائو (نام گرفته از هوانگ‌دی و لائودزی) صورتی التقاطی ار دین

دائو که دربار هان در اوایل از آن پیروی می‌کرد تا این که در سال ۱۳۶ ق‌م به دین کنفوسیوس گروید.

هوایان [در سانسکریت اَوَتَمسَکا] «تاج گل»، از مکاتب جدید بوداییگری چینی.

هواینانـزی از متون هوانگ‌لائوی قرن دوم ق‌م.

هون نفس یانگ.

هوئی‌ننگ (۶۳۸ ـ ۷۱۳) پیشوای ششم بوداییگری چان.

هینایانا «محمل کوچک»، نام تحقیرآمیزی که پیروان بوداییگری مهایانا بر مذهب تراوادا و دیگر مذاهب کهن‌تر دین بودا نهادند.

یولو «سند مقال»، مجموعه‌ای از سخنان یک استاد چان؛ نوع ادبی که بعدها نوکنفوسیوسیها از آن اقتباس کردند.

یوهوانگ دادی /یو هوانگ شانگ‌دی، امپراتور زمرد، خدای خدایان دین عوامی چینی.

یی‌جینگ کتاب تغییر، یکی از پنج کتاب کنفوسیوسی که در دین دائو نیز به کار می‌رود.

یین ـ یانگ «تاریک ـ روشن»، منفعل ـ فعال، قبض ـ بسط، از اصول اساسی اندیشهٔ چینی.

اعیاد چینی

ماه/روز قمری	عید
۱/۱ (معمولاً نزدیک اول فوریه)	**سال نو.** جشن سال نو از حدود یک هفته زودتر آغاز می‌شود و دست کم تا دو سه روز از سال نو ادامه می‌یابد. جشن بیشتر شکل خانوادگی دارد. در روز ۲۳م ماه قمری ۱۲م خدای اجاق (دزائوجون) که معمولاً تصویری رنگی از او را به دیوار می‌زنند، به آسمان فرستاده می‌شود تا گزارشی از کارهای سال گذشتهٔ خانواده به امپراتور زمرد بدهد. دزائوجون شب سال نو برمی‌گردد و یک تصویر نو از او به دیوار زده می‌شود. دزائوجون و اجاق مظهر وحدت خانواده‌اند. رسم رایج دیگر نصب پیامهای تبریک و آرزوی توفیق در سال نو بر روی نوارهای کاغذ قرمز به دو طرف و بالای درِ ورودی است. شب عید به نیاکان و خدایان مقیم محراب خانه نذری می‌دهند و سپس غذایی دور هم می‌خورند و به بچه‌ها پولِ عیدی می‌دهند. در چند روز اول سال به دیدن خویشان و دوستان می‌روند.
۱/۹	**زادروز امپراتور زمرد.**
۱/۱۵	**عید فانوس.** اولین بدر سال نو به عنوان پایان رسمی جشن سال نو جشن گرفته می‌شود. امروزه کمتر جنبهٔ مذهبی دارد و در روز تعطیل آن فانوسهای رنگارنگ به نمایش می‌گذارند.
۲/۳	**زادروز ونچانگ**، خدای امتحانات و ادبیات.
۲/۱۵	**زادروز لائودزی.**
۲/۱۹.	**زادروز گوان‌یین**، بدهیساتوای رأفت.
۳/۳، یا ۱۰۵ روز بعد از انقلاب زمستانه (اوایل آوریل)	**عید چینگ‌مینگ** (یا **روز قبرروبی** در تایوان). چینگ‌مینگ یا «روشن و درخشان»، عید بهاری پررونقی شامل عبادت نیاکان خانواده و جشنهای محلی است. واقعهٔ محوری آن را تجمع اعضای خانواده در گورستان، که معمولاً در دامنهٔ تپه‌ای است، تشکیل می‌دهد. قبرها را گردگیری و جارو می‌کنند و برای مردگان خیرات می‌دهند و خانواده با هم عکس می‌گیرند. جشن در روستاها اغلب اجرای اپرای سنتی چینی را نیز در بر می‌گیرد.

۳/۲۳ **زادروز تیان هوئو** (ملکهٔ آسمان؛ مادزو). در معبدهای مادزو جشن می‌گیرند و باشکوه‌ترین جشن در زادگاه او میژو (استان فوجیان) و در معبد پیکانگ تایوان برگزار می‌شود.

۴/۸ **زادروز ساکیامونی بودا.**

۵/۵ **عید قایق اژدها.** عیدی است به یاد چو یوان (۳۴۰ ـ ۲۷۸ قم) شاعری که وزیر دربار چو بود و سپس تبعید شد و خود را در رودی غرق کرد. نقل است که مردم با قایقهای خود به دنبال جسدش گشتند و دزونگدزی (zongzi، دلمهٔ برگ) در آب ریختند تا دل خدای رودخانه را به دست آورند و او نگذارد ماهیها جسد چو یوان را تکه تکه کنند. امروزه مسابقه با قایقهای اژدهاشکل بسیار طرفدار دارد و حتی چینیهای مقیم امریکا نیز آن را برگزار می‌کنند. مردم در این روز دزونگدزی می‌خورند.

۶/۲۴ **زادروز گوان‌دی،** خدای جنگ.

۷/۱۵ **عید اشباح.** سراسر این ماه به «ماه اشباح» موسوم است. در این ماه درهای دوزخ باز و امکان آمیزش اشباح با زندگان فراهم است. در عید روز پانزدهم غذای فراوانی تهیه می‌کنند و اشباح سرگردان و نیز گدایان زنده را بدان میهمان می‌کنند. ابتدا عیدی بودایی بود ولی اکنون در دین عوامی معمول است.

۸/۱۵ **عید نیمهٔ پاییز** به مناسبت فصل برداشت محصول. نوعی شیرینی به شکل ماه در این روز می‌خورند.

۸/۲۷ **زادروز کنفوسیوس** که در تایوان هر ساله در ۲۸ سپتامبر برگزار می‌شود.

۹/۹ **روز یانگ مضاعف.** از آن جا که در فال **یی‌جینگ** عدد ۹ خط یانگ یا پیوسته‌ای به دست می‌دهد ــ و همهٔ اعداد فرد یانگ‌اند ــ این روز خوش‌یمن به شمار می‌رود.

۱۰/۵ **زادروز بدهی‌دهارما.**

۱۱/۱۷ **زادروز امیتابها بودا.**

۱۲/۸ **جشن بیداری ساکیامونی بودا.**

۱۲/۲۳ **روز گزارش خدای اجاق به امپراتور زمرد.**

منابع قابل مراجعه

فصل ۱

WM. THEODORE DE BARY and IRENE BLOOM (eds), *Sources of Chinese Tradition*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1999-2000) A comprehensive collection of texts covering Chinese history, philosophy, and religion from ancient times to the present.

DONALD S. LOPEZ, JR. (ed.), *Religions of China in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1996) Less-mainstream texts, focusing on religious practice.

SUSAN NAQUIN and CHÜN-FANG YÜ (eds), *Pilgrims*

and Sacred Sites in China (Berkeley: University of California Press, 1992) Scholarly articles on pilgrimage in China, from Buddhist and Daoist sacred mountains to Mao's tomb.

فصل ۲

K.C. CHANG, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge: Harvard University Press, 1983) An accessible study of the Shang and Zhou periods by one of the leading archaeologists of ancient China.

DAVID N KEIGHTLEY, *Sources of Shang History: The Oracle Bone Inscriptions of Bronze Age China* (Berkeley University of California Press, 1978) The leading American historian of the Shang dynasty introduces both the general reader and the specialist to the art of deciphering Shang oracle bones.

--, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China*, ca. 1200-1045 B.C (Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2000) Aspects of Shang culture, deduced from the oracle bones and other archaeological finds.

MU-CHOU POO, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (Albany: State University of New York Press, 1998) A ground-breaking study of popular religion during the Zhou dynasty.

فصل ۳

MARK CSIKSZENTMIHALYI and PHILIP J. IVANHOE (eds), *Religious and Philosophical Aspects of Laozi* (Albany: State University of New York Press, 1999) A collection of scholarly interpretations of the *Laozi*.

A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*: Philosophical Argument in Ancient China (LaSalle, IL: Open Court, 1989) One of the best twentieth-century historians and

interpreters of Chinese philosophy synthesizes its early history.

PHILIP J IVANHOE and Bryan W. Van Norden (eds), *Readings in Classical Chinese Philosophy* (New York and London Seven Bridges Press, 2001) Extensive selections from the major thinkers of the classical period.

BENJAMIN L SCHWARTZ, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985) An excellent history of classical Chinese political and religious thought, with a comparative perspective.

Tu WEI-MING, *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought* (1980; rpt. Boston: Cheng & Tsui Co., 1998) A collection of essays by a pre-eminent contemporary Confucian scholar.

Tu WEIMING and MARY EVELYN TUCKER (eds), *Confucian Spirituality I* (New York: Crossroad Publishing [forthcoming]) The first of a two-volume collection of essays focusing on the "inner" dimensions of Confucian religious practice; part of a series on "World SpiritualitY."

XINZHONG YAO, *An Introduction to Confucianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) An excellent historical and topical introduction to Confucianism as a religious and philosophical tradition.

فصل ۴

STEPHEN R. BOKENKAMP, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997) A selection of translations from the three major scriptural traditions of the Daoist religion, with very helpful introductions.

CHENG CHIEN BHIKSHU, *Sun Face Buddha: The Teachings of Ma-tsu and the Hung-chou School of Ch'an* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1992) The recorded sayings of the forerunner of the Linji school of Chan Buddhism, with an excellent introduction.

HEINRICH DUMOULIN, *Zen Buddhism: A History, vol. 1: India and China* (New York and London: Macmillan, 1988) The first of a standard two-volume history of Chan/Zen Buddhism (the second volume covers Japan).

LIVIA KOHN (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, 1989) A collection of scholarly essays on various Daoist traditions of meditation and self-cultivation.

--, *Daoism and Chinese Culture* (Cambridge, MA: Three Pines Press, 2001) An excellent introduction to the Daoist religion.

WILLIAM F. POWELL (trans.), *The Record of Tung-shan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986) The recorded sayings of one of the founders of the Caodong school of Chan Buddhism, with an excellent introduction.

فصل ۵

PATRICIA BUCKLEY EBREY and PETER N. GREGORY (eds), *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993) A collection of scholarly essays on various aspects of Chinese religious practice.

JACQUES GERNET, *China and the Christian Impact*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) A study of the conflict between Christian missionary teachings and the

traditional Chinese worldview.

PETER N. GREGORY and DANIEL A. GETZ, JR., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999) Another collection of essays, arguing against the traditional idea that Chinese Buddhism reached its peak in the Tang dynasty.

VALERIE HANSEN, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990) An excellent study of Chinese popular religion during the Song dynasty.

TAIGEN DANIEL LEIGHTON with YI Wu (trans.), *Cultivating the Empty Field: The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi* (San Francisco: North Point Press, 1991) The recorded sayings of the leading Song-dynasty exponent of the Caodong school of Chan Buddhism, with an excellent introduction.

KIDDER SMITH, JR., PETER K. BOL, JOSEPH A. ADLER, and DON J. WYATT, *Sung Dynasty Uses of the "I Ching"* (Princeton: Princeton University Press, 1990) A study of the major Song Neo- Confucian interpretations of the *Classic of Change*.

RICHARD J. SMITH, *Fortune-Tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society* (Boulder, CO: Westview Press, 1991) An excellent study of the various forms of Chinese divination, focusing on the Qing dynasty.

Tu WEIMING and MARY EVELYN TUCKER (eds), *Confucian Spirituality II (New York:* Crossroad Publishing [forthcoming]) The second volume on Confucianism in the "World Spirituality" series, covering the Neo-Confucian and modern periods.

فصل ۶

DAVID K. JORDAN, *Gods, Ghosts, and Ancestors Folk Religion in a Taiwanese Village* (Berkeley: University of California Press, 1972) An anthropological study of popular religion in Taiwan, based on fieldwork done in the 1960s.

MICHAEL SASO, *Taoism and the Rite of Cosmic*

Renewal, 2nd ed. (Pullman: Washington

State University Press, 1990) A study of the

jiao ritual in contemporary Taiwan.

MEIR SHAHAR and ROBERT P. WELLER (eds), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu University of Hawaii Press, 1996) A collection of essays on popular religion from the Song to modern times.

ROBERT P. WELLER, *Unities and Diversities in Chinese Religion* (Seattle: University of Washington Press, 1987) An anthropological study of popular religion in Taiwan, focusing on the Ghost Festival.

ARTHUR P. WOLF (ed.), *Religion and Ritual in*

Chinese Society (Stanford: Stanford

University Press, 1974) A seminal collection

of scholarly essays on popular religion

منابع اینترنتی

Websites can be somewhat ephemeral: the following list of useful Internet addresses was accurate at the time of going to press

http://sun.sino.uni-heidelberg.de/igcs/igphil

.htm

The Internet Guide for Chinese Studies (Heidelberg University), Philosophy and Religion page.

http://religion.rutgers.edu/SSCR/linksrel.html
Links page maintained by the Society for the Study of Chinese Religions

http://www-chaos.umd.edu/history/toc.html
A short history of China

http://helios.unive.it/~dsao//pregadio/index.html
"The Golden Elixir," website on Chinese alchemy

http://pears2.lib.ohio-state.edu/e-CBS.htm
"Digital Buddhist Library and Museum," Center for Buddhist Studies at National Taiwan University, with material in English, Chinese, Pali, Sanskrit, and Tibetan.

An extensive and regularly updated list of Internet links can be found on the following

website, maintained by the author:
http//www2.kenyon.edu/depts/religion/fac/adler/reln270/links270.htm

نمایه

مجموعه‌ی ادیان جهان
دین‌های چینی
دین‌های ژاپنی
دین هندو
دین بودا
دین یهود
دین مسیح

دینها از عناصر مهم شکل دهنده‌ی فرهنگ ملتها در طول تاریخ بوده‌اند و آشنایی با آنها درواقع آشنایی با بخشی مهم از فرهنگ و تاریخ فرهنگی بشریت است.

کتابهای این مجموعه دانستنیهایی مفید و ضروری درباره اعتقادات دینی ملل و اقوام مختلف جهان به دست می‌دهند و پس از شرح گذشته‌ی تاریخی ادیان مختلف، وضع کنونی هر دین و پیروان آن را نیز بررسی می‌کنند. هر کتاب به وجوه و ابعاد گوناگون یکی از ادیان جهان می‌پردازد و تعالیم، روایات، تشکیلات و مناسک و شعایر آن را توصیف می‌کند.

چین در یک گستره زمانی ۳۵۰۰ ساله، دو نظام عمده فکر و عمل دینی (کنفوسیوس باوری و دائوباوری) پدید آورده، یک نظام سوم (بودایی‌گری) را به کلی دگرگون کرده، و در کنار آنها رسوم دینی عامیانهٔ بی‌نظام خود را در قالب یک سنت نیمه مستقل چهارم رشد داده و اینها در فرهنگ چینی و فرهنگهای همسایهٔ کره و ژاپن و جنوب خاوری آسیا نقش مؤثر داشته‌اند. کتاب حاضر به معرفی این دینها می‌پردازد.